சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்

ஒரு அறிமுகம்

கலாநிதி சோ. கிருஷ்ணராஜா

வெளியீடு:
இந்துசமய, கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களம்

சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்

ஒரு அறிமுகம்

கலாநிதி சோ. கிருஷ்ணராஜா
தலைவர், மெய்யியற்துறை
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்

வெளியீடு:
இந்துசமய, கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களம்,
இல 98, வோட் பிளேஸ்,
கொழும்பு - 07

நூல் விளக்கக்குறிப்புகள்

நூலின் பெயர்	:-	சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் ஒரு அறிமுகம்
ஆசிரியர்	:-	கலாநிதி. சோ. கிருஷ்ணராஜா தலைவர், மெய்யியற் துறை யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், திருநெல்வேலி இலங்கை.
துறை	:-	மெய்யியல்
முதற்பதிப்பு	:-	மார்கழி - 1995
வெளியீடு	:-	இந்துசமய கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களம் இல : 98, வோட் பிளேஸ், கொழும்பு - 07
அச்சுப்பதிப்பு	:-	குமரன் அச்சகம், 201, டாம் வீதி, கொழும்பு 12
பக்கங்கள்	:-	56+2
பிரதிகள்	:-	1500
விலை	:-	ரூபா 25/=

BIBLIOGRAPHICAL DATA

Title	:-	Epistemology of Saiva Siddhanta - An Introduction
Subject	:-	Philosophy
Author	:-	Dr. S. Krishnarajah Head/Dept. of Philosophy, University of Jaffna, Thirunelvely, Sri Lanka.
First Edition	:-	December, 1995
Published by	:-	Dept. of Hindu Religious & Cultural Affairs 98, Ward Place, Colombo 7.
Printers	:-	M/s. Kumaran Press 201, Dam St., Colombo 12.
No. of Copies	:-	1500
Number of Pages	:-	56+2
Price	:-	Rs. 25/=

பொருளடக்கம்

முன்னுரை

அறிவு என்றால் என்ன, அது எதனைப் பற்றியது, மனிதரால் எவ்வாறு அறிவு பெறப்படுகின்றது என்பன போன்ற அடிப்படை வினாக்களிற்கு விடைதேடும் மெய்யியல் ஆராய்ச்சியே அறிவாராய்ச்சியியல் எனப்படும். தற்கால மேற்கைரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியல் 17ம் நூற்றாண்டிலிருந்து அனுபவ முதல் வாதம், அறிவு முதல்வாதம் என்ற இருவகைச் சிந்தனைப் போக்குகளால் தோற்றம் பெற்று வளர்ச்சி பெற்று வந்ததாகும். அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு கட்டிய மைக்கப்பட்ட அறிவாராய்ச்சியியல் லொக் என்பவரால் தொடக்கி வைக்கப்பட்டது. இது காலப்போக்கில் ஐயவாதமாகவும், புலனறி வுவாதமாகவும் வளர்ச்சியடைந்தது. அறிவுமுதல் வாதமோ சிந்தனையை ஆதாரமாகக்கொண்டு நியாயித்தலின் வழி அறிவின் இயல்பை விளக்கியது. டேக்காட் என்பவரால் தொடக்கி வைக்கப்பட்ட அறிவு முதல்வாத அறிவாராய்ச்சியியல் திறனாய்வுப் பகுத்தறிவு வாதமாக வளர்ச்சியடைந்தது. இவ்விருவகை அறிவாராய்ச்சியியல்களும் அனுபவ உலகிற்குரிய அறிவையே தம் ஆய்வுப் பொருளாகக் கொண்டவை.

சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியல் என்ற இந் நூலானது மேற்குறித்த இரு மரபில் எதனையும் ஆதாரமாகக் கொண்டதல்ல. சைவமும், சைவசித்தாந்தமும் முறையே சமய மாகவும், மெய்யியலாகவும் இருப்பதனால், அனுபவ உலகின் அறிவு பற்றி மட்டுமே ஆராயும் மேற்கைரோப்பிய அறிவாராய்ச் சியியற் காட்டுருக்கள் (மொடல்ஸ்) எமக்குப் பயன்படா. கலாநிதி பொன்னையாவின் **சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவுக் கொள்கை** என்ற ஆங்கில நூலை இங்கு உதாரணமாக எடுத்துக் காட்டலாம். பிரித்தானிய அனுபவவாத அறிவாராய்ச்சியியற் காட்டுருவைப் பயன்படுத்தி கலாநிதி பொன்னையா சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலை விளக்க முயன்றமை ஒரு முன்னோடி முயற்சியேயாயினும் அம்முயற்சியில் அவர் வெற்றி பெற்றார் என்று கூறுவதற்கில்லை. சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் அனுபவ உலகுபற்றிய அறிவின் வரைய றையுள் அடங்குவதல்ல. சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்

பற்றியாராய்ந்த பிறிதொரு அறிஞர், பேராசிரியர் தேவசேனா திபதி ஆவர். இவர் தனது ஆங்கில நூலில் (Saiva Siddhanta as expounded in Sivagnana Siddhiyar and it's Commentaries) 53 பக்கங்களை சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலிற்கு ஒதுக்கியுள்ளார். எனினும் அறிவாராய்ச்சியியலின் ஓரம்சமான அளவைகள் மட்டுமே இந்நூலில் ஆராயப்பட்டுள்ளன. சென்னை பல்கலைக்கழகத்து மெய்யியல் துறையினரின் வருடாந்த வெளியீடான **இந்திய மெய்யியல் ஆண்டிதழ்** (Indian Philosophical Annual) என்ற சஞ்சிகையின் 14ஆவது இலக்க வெளியீட்டில் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சி பற்றிய கட்டுரைகள் வெளிவந்துள்ளன. தமிழில் சங்கர பண்டிதரின் சைவப் பிரகாசனம், ரா. முருகவேள் என்பாரின் தருக்க இயல் விளக்கம் என்பனவும் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றியனவே. சைவசித்தாந்தத்தின் பல்வேறு ஆய்வுக்குரிய விடயங்களுடன் ஒப்பிடுகையில் அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிய ஆய்வுகள் மிக மிகக் குறைந்தனவேயென்பது இதுவரை கூறியவற்றிலிருந்து தெளிவாகும். இந்நூல் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிச் சுருக்கமாக விளக்க முயலுகிறது. இதன் முதல் வரைவு **பண்பாடு** இதழில் (1993) வெளிவந்தது. திருந்திய வடிவம் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்தின் கலைப்பீட ஆய்வரங்கில் படிக்கப்பட்டது.

இதனை நூலாக வெளியிடுவதெனத் தீர்மானித்து செயற்படுத்திய இந்துசமய கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களத்திற்கும், அதன் பணிப்பாளர் திரு. க. சண்முகலிங்கம் அவர்கட்கும் எனது நன்றியைத் தெரிவிக்கின்றேன்.

27.10.1995 சோ. கிருஷ்ணராஜா.

மெய்யியற்துறை,
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் - ஒரு அறிமுகம்

1. அறிமுகம்

பௌதிக-சடப்பொருள் உலகின் இருப்பை சாதாரண மக்கள் எவரும் ஐயுறுவதில்லை. காண்பானிற்கு புறத்தே உலகம் சுயாதீனமாக இயங்குகிற தென்பதில் அவர்களிற்கெதுவித சந்தேகமுமிருப்பதில்லை. ஆனால் மெய்யியலாளர்களோ மேற்படி கூற்றின் உண்மை/பொய் பற்றிக் காலங் காலமாக விவாதித்து வந்துள்ளனர். சடப்பொருள் உலகின் இயல்பை நிறுவுவது மிகவும் சிரமமானதென்பது உண்மையே எனினும், இற்றைவரை அவர்கள் தம்முயற்சியைக் கைவிடவில்லை. ஐயவாதிகளான மெய்யியலாளர்கள் உலகின் இருப்பை நிறுவுவதென்பது தருக்க ரீதியாக ஒரு பொழுதும் சாத்தியமில்லையென எடுத்துக்காட்டிய பின்னருங் கூட இம்முயற்சிகள் ஓய்ந்த பாடில்லை. உண்மையை விளக்கும் கொள்கைகளால் தெளிவடைவதற்குப் பதிலாக முரண்பாடுகளே தோன்றியுள்ளன. இந்திய சிந்தனை மரபில் வைதீக தரிசனங்களிலிருந்து அவைதீக தரிசனங்கள் வரையுள்ள அனைத்துப் பிரிவுகளும், உலகுபற்றி ஒவ்வொரு விதமான மெய்யியற் கொள்கைகளை முன் வைத்துள்ளன. உலோகாயதர் இவ்வுலகை மெய்யானதெனக் கொண்டு உலக வாழ்க்கையில் போகத்தை முதன்மைப்படுத்தினர். சங்கரர் உலகை திரிபுக்காட்சியென விளக்கினார். பௌத்தர்கள் கணபங்க வாதத்தை முன் மொழிந்தனர். சைவசித்தாந்திகளோ இம்மையில் போகத்தையும், மறுமையில் மோட்சத்தையும் வற்புறுத்தினர்.

பல்வேறு தரிசனக் குழுக்களும் மாறுபட்ட கருத்துக்களை கூறிய பொழுதும், அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் பிறர் கூறுவது தவறென வாதிப்பதிற் பின்னிற்க வில்லை. சைவ சித்தாந்தமும் இதற்கு விதிவிலக்கல்லவென்பதை சத்திய யோதியின் பரமோட்ச நிராசகாரிகையும், அருணந்தி சிவாச்சாரியாரின் சிவஞான

சித்தியார் பரபக்கமும், உமாபதிசிவாச்சாரியாரின் **சங்கற்ப** நிராகரணமும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

அறிவாராய்ச்சியாளர்களின் அபிப்பிராயப்படி நம்பிக்கைகள் உண்மையென நிறுவப்பட்டாலன்றி **அறிவு** என்ற தகுதியைப் பெறுவதில்லை. அறிவின் இயல்பு, அதற்குரிய கட்டளைக்கல் (அளவுகோல்) என்பனவற்றை ஆய்வுப் பொருளாகக் கொள்வதன் மூலம் தரிசனக்குழுக்கள் தத்தமக்குரிய அறிவாராய்ச்சிக் கொள்கைகளை உருவாக்கின. ஐரோப்பிய மரபில் அறிவாராய்ச்சியியலென்பது அறிவென உரிமை கோரப்படும் விடயங்களின் ஏற்புடமை பற்றிய ஆய்வாகக் கருதப்படுகிறது. அறிவிற்குரிய அளவுகோல்கள், அதற்குரிய சான்றுகள், நியாயித்தல் முறைகள் என்பனவற்றை ஆராய்வதும் மதிப்பிடுவதும் இதன் கூறுகளாக உள்ளன. பிரமாண சாஸ்திரம் என இந்திய மரபில் கூறப்படுவதும் இதனையே சுட்டுகிறது. ஐரோப்பிய இந்திய மரபுகள் இரண்டிலும் உண்மை அல்லது மெய்மை பற்றிய தேட்டமாகவே அறிவாராய்ச்சியியல் காணப்படுகிறது. எனினும் இவ்விரு மரபும் பெரிதும் மாறுபட்ட விடயங்களையே உண்மையென்றும் அறிவென்றும் முன் மொழிகின்றன.

பிரமாணம் என்பதற்கு அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வழி முறையென பொதுவாக வரைவிலக்கணம் தரலாம். அறிவிற்கான ஆதாரங்களை மதிப்பிடும் முயற்சியானது, அறிவின் ஊற்று பற்றிய பிரச்சனையுடனும், அறிவு எவ்வாறு பெறப்படுகிறது என்பதுடனும் மிகவும் நெருங்கிய தொடர்புடையது. அனுபவத்தை அறிவின் ஊற்றாகக் கொள்வது அனுபவவாதமெென அழைக்கப்படும். கோட்பாட்டு ரீதியானதும், சார்பற்றதுமான அறிவிற்கு அவதானத்தை மாத்திரமே ஆதாரமாகக் கொள்வது தீவிர அனுபவவாதமாகும். அறிவின் கட்டமைப்பு அனுபவத்தைக் கொண்டே உருவாகத் தொடங்குகிறதெனினும், அனுபவம்சாரா வழிமுறைகளும் இதில் பங்கு பெறுவனவென்று அனுபவ வாதத்தின் பிறிதொரு வகை எடுத்துக்காட்டுகிறது. இந்திய மெய்யியல் மரபில் இவ்விரண்டாவது வகையான அனுபவ வாதமே முதன்மை பெற்ற அறிவாராய்ச்சியியற் கொள்கையாகக்

காணப்படுகின்றது. இதன்படி அறிவென்பது தவறற்ற அறிவின் வாயில்களால் பெறப்படுகிறது. அறிவின் வாயில்கள் அனைத்திலும் முதன்மையானது காட்சி. எல்லா வகையான அறிவின் வாயில்களும் ஏதேனும் ஒரு வகையில் காட்சியை ஆதாரமாகக் கொண்டவையே. அறிவாராய்ச்சியியலின் தொடர்பில் காட்சிக்கு அடுத்தபடியாக முதன்மை பெற்று விளங்குவது அனுபவம் என்ற எண்ணக்கருவாகும். நேர்வுலகு பற்றிய அனைத்து அறிவும் அனுபவத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டது. இந்திய மரபில் அனுபவம் என்பது, ஐரோப்பிய மரபில் அச்சொல் சுட்டும் கருத்திலிருந்து வேறுபட்டது. ஐரோப்பிய மரபில் அனுபவம் பெரும்பாலும் புலனனுபவம் என்பதைச்சுட்ட, இந்திய மரபிலோ அது புலன் கடந்த அனுபவத்தையும் உள்ளுணர்வையும் உள்ளடக்கும் விரிந்த பொருளில் வருகிறது. புற உலகு அல்லது சார்பற்ற உலகு பற்றிய அறிவின் சாத்தியப்பாடு பற்றிய விசாரணைக்கு அனுசரணையாகவிருப்பது ஐயவாதமாகும். சிவஞான முனிவர் உண்மையோ பொய்யோ வென அறுதி யிட்டுக் கூறமுடியாத நிலையே ஐயம் என்றார். சம்சயத்துடன் விபரியாய, ஸ்மிருதி என்பனவற்றையும் இணைத்து சிவாக்கிரயோகிகள் ஐயம் பற்றிக் குறிப்பிடுவதும் அவதானிக் கத்தக்கது.

ஏலவே அங்கீகரிக்கப்பட்டதொரு கருத்தை ஐயுறுவதி லிருந்தே மெய்யியற் பிரச்சனைகள் தோன்றுகின்றன. இந்திய மெய்யியலில் ஐயவாதிகளாற் தெரிவிக்கப்பட்ட பிரச்சனைகளைத் தீர்ப்பதற்கு பிரமாணக் கொள்கையினர் முயன்றனர். இம்முயற் சியின் தொடக்கமாக ஏற்புடைய அறிவின் வாயில்களைப் பற்றிய ஆய்வு செய்யப்பட்டது. அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வாயில்கள் ஐயத்திற்கிடமின்றியிருப்பின் அதன் வழியாகப் பெறப்படும் அறிவும் ஐயத்திற்கிட மின்றியிருக்குமென அவர்கள் நம்பினர்.

தரிசனக்குழுக்களின் தோற்றத்திற்கு முன்பாகவுள்ள காலப்பகுதியில், ஷிரமணர் (வேள்வி செய்யாத துறவியர்) களிற்கும் பிராமணருக்கிடையிலான விவாதங்கள் ஐயத்தை மையமாகக் கொண்ட வாதமுறையாகவே காணப்பட்டன.

இக்காலப் பகுதியில் வாழ்ந்தவர்களாகக் கருதப்படும் சஞ்சயர் முதலான ஐயவாதிகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் பௌத்த சமண இலக்கியங்களிலும், இராமாயணம், மகாபாரதம் போன்ற காப்பியங்களிலும் காணப்படுகின்றன. இக்கால ஐயவாதம் ஒழுக்கவியல், சமயம் மற்றும் இறையியல் போன்ற விடயங்கள் தொடர்பாகவே இருந்தன. அறிவென எதனையும் பெறமுடியாதென சஞ்சயர் கருதினார். இறப்பின் பின்னும் இருப்புடையதென யாதெனும் ஒன்றுண்டா, இவ்வுலகம் எல்லைக்குட்பட்டதோ, உடலின் வேறாக ஆன்மாவென ஒன்றுண்டா, எது சரியானது எது தவறானது, அவை எவ்வாறு இனங்காணப்படுகின்றன என்பது போன்ற ஐயவாதிகளின் வினாக்களிற்கு மற்றவர்களால் விடையளிக்க முடியவில்லை. இவ்வாறு பௌதீகவதீக உண்மைகள் ஒழுக்கத் தத்துவங்கள் என்பன தொடர்பாக எழுந்த ஐயவாதம் படிப்படியாக அறிவின் சாத்தியப்பாடு பற்றிய ஐயத்தைத் தோற்றுவித்தது. நாகர்சுனர் அறிவுக் கொள்கை அனைத்தையும் ஐயவாதக் கண்கொண்டு நிராகரித்தார். இவர் கி. பி 150 ஆண்டு காலப்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். இவரைத் தொடர்ந்து இந்திய மெய்யியல் வரலாற்றில் கி. பி 8ம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஜெயராசி, 11ம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஸ்ரீகர்ஷர் ஆகியோர் ஐயவாதத்தின் வரலாற்று ரீதியான தொடர்ச்சியைச் சுட்டி நிற்கின்றனர்[2]. இவர்களின் விமர்சனம் முக்கியமாக அறிவின் வாயில்கள் பற்றிய ஐயமாகவே இருந்தது. அறிவின் வாயில்கள் தொடர்பான ஐயவாதிகளின் விமர்சனத்தைத் தவிர்ப்பதற்காக அறிவார்ந்த விளக்கத்தை வேண்டாத - முன்னது எதுவான அறிவுத் தொகுதியொன்றினை ஏற்றுக் கொள்ளவேண்டிய நிர்ப்பந்தம் வைதீக தரிசனங்களிற்கு ஏற்பட்டது. வேதங்களும் ஆகமங்களும் சுருதிகளாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டன.

ஆகமங்கள் இறைவனால் போதிக்கப்பட்ட சுருதிவாக்கியங் களேயென சைவ சித்தாந்திகள் எடுத்துக்காட்டினர். வெவ்வேறு காலப்பகுதியில் பிரச்சனைக் குரியதாயிருந்த விடயங்கள் பற்றிய சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டை ஆகமங்கள் தெரிவிக்கின்றன. காலப்போக்கில் புதிது புதிதாக தொகுக்கப்பட்ட ஆகம வாக்கியங்கள் 28 ஆகமங்களாகவும், 208 உப ஆகமங்களுமாக

இறுதி வடிவம் பெற்றன. மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களின் பின் 15ம் நூற்றாண்டிலிருந்து ஆரம்பமாகிற உரையாசிரியர் காலத்தில் ஆகமக் கருத்துக்களிடையே இயைபின்மை இருப்பது உணரப்பட்டு முரண்பாட்டைத் தீர்க்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்பட்டது. சர்வஞானோத்திரம் முதலியன சிறப்பாகமங்கள் என்றும், அவற்றினடிப்படையிலேயே ஏனைய ஆகம வாக்கியங்களிற்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டுமென்று சிவஞான முனிவர் எடுத்துக் கூறினார்[3].

அறிவைப்பெறுதல் தொடர்பான ஐயவாதிகளின் தீவிர விமரிசனத்திற்கெதிரான பிறிதொரு முயற்சி, சைவமரபில் பத்ருஹரி என்ற காஷ்மீர சைவ மெய்யியலாளரால் மேற்கொள்ளப் பட்டது. மொழி (சப்தம்) அறிவு என்பவற்றிற்கிடையிலான நெருங்கிய தொடர்பினை எடுத்துக் காட்டும் அறிவுக் கொள்கை யொன்றினை இவர் முன்வைத்தார். முப்பத்தாறு தத்துவங்களில் ஒன்றான **நாதம்** என்பதனை ஆதாரமாகக் கொண்ட அறிவுக் கொள்கையொன்று இவரால் விருத்தி செய்யப்பட்டது. சொல்வழி அறிகை என இதனை நாம் பெயரிட்டழைக்கலாம்[4].

தற்கால ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் பரிச்சயமுடைய எவரும் அறிவின் இயல்பு பற்றிய முன்னது எதுவான, பின்னது எதுவான என்ற பாகுபாடு பற்றி அறிவர். பின்னது எதுவான அறிவென்பது அனுபவத்திலிருந்து பெறப்படும் அறிவுத் தொகுதியையும், முன்னது எதுவானதென்பது அனுபவம் சாரா முறையில் உண்மையென அறியப்படும் அறிவுத்தொகுதி யையும் சுட்டும். ஆனால் இந்திய மரபில் இத்தகைய பாகுபாடு காணப்படாத போதும், அனுபவம் சார்ந்த, அனுபவம் சாரா அறிவு என்றதொரு வகையீட்டை செய்வதன் மூலம் இந்திய அறிவாராய்ச்சியியற் கொள்கைகளை நாம் ஆராய்தல் இலகுவானது. அனுபவம் சாரா அறிவென்பது ஆன்மிக அறிவு பற்றியது. இது அனுபவத்தின் வாயில்களான காட்சி, அனுமானம் என்பவற்றினால் பெறப்பட முடியாதவை. சமய உண்மைகள், ஒழுக்கக் கடமைகள் (சமஸ்காரம்) என்பன பற்றிய அறிவு, சுருதி மூலமே பெறப்படலாமென வாதிடப் படுவதனால் இவ்வறிவுத் தொகுதி அனுபவம் சாரா அறிவு

என்ற பிரிவிலடங்கும். ஆனால், இதற்கெதிராக சஞ்சயர் முதலான ஐயவாதிகள் சந்தேகங்களை எழுப்பினர். புலனனுபவ வாயில்களால் உண்மையை அறிய முடியாதென்றும், சுருதி வாக்கியங்களிலிருந்தே அவை அறியப்படலாமெனவும் வைதீகதரிசனக் கொள்கைகள் வாதிட்டன. கடந்த நிலை அறிவை சுருதிகள் தருகின்றனவென்பது இவர்களது நிலைப் பாடாகும்.

சுருதியால் தரப்படுகிற அறிவு, காட்சியாலோ அன்றி அனுமானத்தினாலோ பெறக்கூடியதொன்றல்ல. இவை ஆப்த வாக்கியங்களாக இருக்கின்றன எனக்கூறுவதன் மூலம் நியாயப்படுத்தப்பட்டது. சைவசித்தாந்திகள் உட்பட வைதிக தரிசனப் பிரிவைச் சேர்ந்த பெரும்பாலான மெய்யியலாளர்களின் அபிப்பிராயப்படி காட்சி அனுமானம் போன்ற அனுபவம் சார் வழி முறை களால் பெறப்படும் அறிவானது தவறாகும் இயல்புடையது. ஆனால் ஆப்த வாக்கியங்களோ உண்மைகளாகும். அவை தவறுகளினின்றும் நீங்கியவை என வாதிடப்பட்டது. இவர்களது அபிப்பிராயப்படி சுருதியால் பெறப்படும் அறிவு உண்மையானது. அனுபவம் மூலம் பெறப்படும் அறிவு தவறாகக் கூடியதென்பதை பத்ருஹரி பின்வரும் உதாரணத்தால் எடுத்துக் காட்டுவர். ஆகாயத்தின் மேற்பரப்பு திடமான தளமுடையது போலவும், நெருப்பு மேலே பறப்பது போலவும் தோன்றுகிறது. ஆனால், ஆகாயத்தின் மேற்பரப்பு திடமானதுமல்ல, நெருப்பு பறப்பதுமல்ல.

ஆகமம் கூறும் உண்மைகள் சுயம்பிரகாசமானவை என்றும், அவை பிறவழிகள் எதனாலும் நிறுவப்பட வேண்டிய அவசியத் தைக் கொண்டிராதவை என்றும் சைவ சித்தாந்திகள் வாதிடு கின்றனர். ஒரு அறிவுத் தொகுதியை நிறுவுவதற்கு சுருதியைத் தவிர வேறுவழி எதுவுமில்லை என்ற நிலை தோன்றும் பொழுது அறிவாராய்ச்சியியலிற்கு இடமில்லாது போகிறது. சுருதிவாக்கியங்கள் தவறற்றன என்பதற்கு சைவ சித்தாந்திகள் தரும் வாதம் மிக எளிமையானது. மானிட வாக்கியங்கள் தவறுவன, சுருதியை மானிட வாக்கியங்களாகக் கொள்வதனால் சுருதியும் தவறாகும் என்ற முடிவிற்கு வர வேண்டியேற்படும்,

எனவே தவறுகளிலிருந்து நீங்கிய அறிவு என்பதை வற்புறுத்து வதற்காகவே அவை ஆப்த வாக்கியங்களாக ஏற்றுக் கொள்ளப் பட்டன. எனினும் முடிந்த முடிவு என்ற நிலைப்பாட்டைத் தவிர்ப்பதற்காக உண்மையை அறிந்த ஞானியர் கருத்துக்கள், உள்ளுணர்வு என்பனவற்றிற்கும் அறிவுக் கொள்கையில் இடமளிக்கப்பட்டது.

சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பான பிறிதொரு பிரச்சனை பிரமாணம் பிரமேயம் என்பனவற்றிற் கிடையிலான தொடர்பு பற்றியது. பிரமாணம் அறிவாராய்ச்சி யியலிற்குரிய கலைச் சொல்லாகப் பயன்படுகிற பொழுதும், இச்சொல்லின் பயன்பாட்டில் தெளிவின்மை காணப்படுகின்றது. பிரமாணம் அறிவைப் பெறுவதற்குரியதொரு வாயிலாகவும், பெறப்பட்டதொரு அறிவை உறுதிப்படுத்தும் சான்றாகவும், நிறுவலாகவும் பல்வேறு அர்த்தங்களில் இந்திய மெய்யியலா ளர்களால் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்துள்ளது. உதாரணமாக, என் முன்னால் இருக்கும் மேசையை நான் காண்கிறேன் என்னும் பொழுது காட்சி, மேசையைக் காண்பதற்கான பிரமாணமாகிறது. அத்துடன் எனக்கு முன்னால் மேசை இருக்கின்றதென்பதை உறுதிப்படுத்தும் சான்றாகவும் காட்சிப் பிரமாணம் பயன்படுகிறது.

அறிவாராய்ச்சியியலில் ஐயம்

காண்பதே நம்பிக்கைக்குரியதென்பது பொதுமக்களின் கருத்து. ஆனால் மெய்யியலாளர்கள் நம்பிக்கை என்பதற்குப் பதிலாக **"அறிகை"** என்ற பதத்தினைப் பயன்படுத்துவர். காட்சி அறிவைத் தருகிறது. அறிகைக்கு காட்சி, முன்நிபந்தனையாக இருப்பதனை இது எடுத்துக்காட்டும். அறிவா ராய்ச்சியியலில் நம்பிக்கை / அறிவைத் தருவது புலன்களைத் தவிர வேறெதுவுமில்லை. காட்சி அறிவின் ஊற்றுக்க்ளில் மிகவும் முக்கியமானது. இந்திய அறிவாராய்ச் சியியற் பரிபாசையிற் கூறின் காட்சியே அறிவின் பிரதான ஊற்றாகும்.

இந்திய மரபில் அறிவெனப்படுவது யாதென நாம் திட்டவட்டமாகக் கூறாதவரை காட்சி பற்றியும், காட்சி–ஐயம் என்பனவற்றிற்கிடையிலான தொடர்பு பற்றியும் தெளிவான விளக்கத்தைப் பெறமுடியாது. இந்திய மரபில் அறிகை ஒரு உள நிகழ்ச்சியாகவே பெரிதும் விளக்கப்படுகிறது. அதாவது, அறிகை ஓர் உள நிகழ்வாகும். இவ் உளநிகழ்வு பற்றிய ஆய்வில் அறிவாராய்ச்சியியல் அல்லது மெய்யியலிற்குரிய இடம் யாதென ஒருவர் வினவலாம். நிச்சயமற்ற அல்லது ஐயத்திற்கு இடமளிப்பதாயுள்ள விடயங்களே (பிரச்சனைகளே) மெய்யியலாய்விற்கு அல்லது அறிவாராய்ச்சியியலிற்குக் காரணமாக இருக்கிறதென வாத்ஸ்யாயனர் குறிப்பிடுகிறார். பிரச்சனைக்குத் தீர்வு அறியப்படுவதுடன் மெய்யியலாய்வு அல்லது அறிவாராய்ச்சியியல் முற்றுப்பெறுகிறது. இதனால் அறிவாராய்ச்சியியலின் தொர்டக்கத்திற்கு ஐயமே ஊற்றாக இருக்கிறதென்பது தெளிவாகிறது. ஐயம் அகல்வதுடன் பிரச்சனைக்கு தீர்வு காணப்படுகிறது. நிச்சயமற்ற அறிவுநிலை யினை அதாவது ஐயத்தை **சம்சயம்** என வடமொழியாளர் குறிப்பிடுவர். ஐயத்தினால் தூண்டப்பட்டு உண்மையை அறியும் ஆர்வத்தினால் மெய்யியலாளர்கள் தம்மாய்வினை மேற்கொள் கிறார்கள். இதனால் அறிவு கிடைக்கிறது. ஐயம் எப்பொழுதும் அறிவிற்குக் கட்டியம் கூறுவதாக மட்டுமல்லாது, அறிவாகக் கூடும் குணாதிசயத்தின் கூறுகளை மிகக் குறைந்தளவிலாவது பெற்றிருக்கும். நிச்சயமற்ற ஐயநிலை ஏதோவொரு நிச்சய நிலையிலிருந்தே தோன்றுகிறது. நிச்சயமற்ற ஐயநிலைக்குரிய நிச்சயநிலை இல்லாதபோது, நிச்சயமற்ற ஐய நிலையை எம்மால் நிச்சயிக்க முடியாது. ஏதோவொரு பொருள் நிச்சயமாக இருக்கிறது. ஆனால் அது எதுவென நிச்சயமாகத் தெரியவில்லை என்ற நிலைப்பாட்டிலிருந்தே அறிவிற்கு கட்டியம் கூறும் ஐயம் தோன்றுகிறது. ஐயமற்றதோர் உளநிலையே இங்கு ஐயம் தோன்றுவதற்கு அடிப்படையாகவிருக்கிறது.

ஐயம் பற்றிய சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டைப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டலாம். தெளிவற்றுத் தென்படும் ஒரு பொருள், அதாவது X எதுவாயிருக்கலாமென நான் ஐயுறுகின்றேன். அது y ஆக இருக்கலாம். அல்லது Z ஆக இருக்கலாம்

எனக் கொண்டால், நான் ஐயுறுவது X என்ற தெளிவற்றதொரு பொருள் என்பதில் எனக்கு எதுவித ஐயமும் இருப்பதில்லை. ஆனால் X ஐ நான் காண்கின்றேனோ அல்லவோ என ஐயுறின் y யாகவோ Z ஆகவோ அது எதுவாகவிருக்கும் என்ற ஐயம் தோன்ற முடியாது. X ஐ நான் உண்மையாக காண்கிறேனோ அல்லது அது ஒரு மருட்கையோ என்றதொரு ஐயம் தோன்றுமாயின், நான் காண்பது எதுவென்று தெரியாத பிறிதொரு நிச்சயநிலையிலேயே அவ் ஐயம் தோன்றும். அதாவது, இதுவோ அன்றி அதுவோ என நான் தடுமாறுகிறேனென்றால் அத்தடுமாற்றத்திற்கு எதிரான நிச்சய நிலைக்குரிய ஐயப்புள்ளி ஓரிடத்தில் இருத்தல் வேண்டும். அதாவது X என்பது Y அல்லது Z என ஐயுறுவதற்குரிய மையப்புள்ளியாக ஐயம் இருக்க முடியாது.

ஐயம் பற்றி மேலே தரப்பட்ட பகுப்பாய்வு காட்டீசிய மெய்யியலில் வருகின்ற ஐயம் பற்றிய டேக்காட்டின் நிலைப்பாட்டிலும் பார்க்கச் சிறப்பானது. ஐயுற முடியாத ஆரம்ப எடுப்பு பற்றிய தேட்டத்தில் "நான் சிந்திக்கின்றேன்" என்ற எடுப்பிலிருந்து "நான் உள்ளேன்" என்ற முடிவிற்கு டேக்காட் வந்தார். ஆனால், சைவ சித்தாந்தத்துக்கு உடன்பாடான இந்திய மரபிலோ ஐயம் நிச்சயநிலையொன்றிலிருந்தே தோன்றுகிறதெனலாம்.

இந்திய மரபில் ஐயம் பற்றிய ஆய்வை இரு வழிகளிற் செய்யலாம்.

1. உளவியலடிப்படையிலான ஆய்வு
2. தருக்க அடிப்படையிலான ஆய்வு

ஐயம் பற்றிய ஆய்வு '**நிர்ணயம்**' என்ற எண்ணக்கருவுடன் தொடர்பு படுத்தப்பட்டே ஆராயப்படுகிறது. இதன்படி ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பதிலீடுகளில் ஒரு பிரச்சனையின் தீர்வாக ஏற்புடையதொன்றினை இனம் காணும் போது ஐயம் நீங்குகிறது. இதனை **நிர்ணயம்** என்போம். எனவே ஐயத்துக்கும் நிர்ணயத்துக்குமிடையிலான உறவைப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டலாம்.

1. சம்சயம் காணப்படும்போது நிர்ணயம் ஏற்பட முடியாது.

2. நிர்ணயிக்கப்பட்டதெதுவோ அதில் சம்சயம் காணப்பட முடியாது.

வாத்ஸ்யாயனர் ஐயத்தில் ஐந்து வகைகள் இருப்பதாகக் குறிப்பிடுகிறார். பல பொருள்களுக்கும் பொதுவான பண்பு ஒன்றினை ஒரு பொருளில் காண்பதால் எழுகின்ற ஐயம் சிறப்பியல்பானதும் தனித்தன்மையுடையதுமான பண்புகள் பலவற்றை ஒரு பொருளில் காண்பதால் எழுகிற ஐயம், முரண்படும் சுருதி வாக்கியங்களால் எழுகின்ற ஐயம், மாயக்காட்சி போன்ற சீரற்ற காட்சியினால் எழுகிற ஐயம், சீரான காட்சியின் மையால் எழுகின்ற ஐயம் என ஐயத்தில் ஐந்து வகையிருப்பதாக குறிப்பிடுகிறார்[1]. ஆனால் பிற்கால நையாயிகர்களான உத்தி யோதகர், வாசஸ்பதி ஆகியோர் மேற்குறித்த ஐவகைப் பிரிவுக ளையும் நிராகரித்ததுடன் ஐய்த்தை இரண்டு அல்லது மூன்று வகையாகவே பிரிக்கலாமென்ற அபிப்பிராயமுடையவர்களாய்க் காணப்படுகின்றனர்.

உத்தியோதர்களின் ஐயம் பற்றிய வகையீடு பின்வருமாறு[2]

1. X என்பதை ஏனையவற்றிலிருந்து வேறுபடுத்தும் இயல்பு களை அவதானிக்கத் தவறுவதால் எழுகிற ஐயம்.
2. Xக்கும் Y க்கும் பொதுவான பண்பைக் காண்பதால் அல்லது அனுமானிப்பதால், எழுகின்ற ஐயம்.
3. நாம் காண்பது Y அல்ல X யே ஆகும் என்ற தெளிவான காட்சியறிவு கிடைக்காததால் எழுகின்ற ஐயம்.

பிரஸ்தபாதர் ஐயத்திற்கிடமான தீர்ப்பு, நிச்சயமற்ற தீர்ப்பு என்றதொரு பாகுபாட்டைச் செய்தார்[2]. இவரது அபிப்பிராயப்படி ஒரு பொருளைச் சுட்டும் சொல்லை நாம் அறியாதபோது அதனை தெளிவற்று வருணிக்க நேரிடுகிறது. இவ்வருண னையால் நிச்சயமற்ற தீர்ப்பு என்ற குறைபாடு எழுகிறது. வியோமசிவர் என்பார் பிரஸ்தபாதரின் ஐயம், நிச்சயமற்ற நிலை என்பன தொடர்பாக பின்வரும் விளக்கத்தைத் தருகிறார். ஏலவே எமக்குப் பரிச்சயமான பொருட்களுக்கிடையே தான் இதுவோ அதுவோ என்ற ஐயம் எமக்குத் தோன்றும். ஆனால்

ஏலவே அறியப்படாப் பொருள் பற்றியே எமக்கு **நிச்சயமற்ற நிலை** தோன்றும்[3]. இங்கு ஐயம் நிச்சயமற்ற நிலை என்பதிலிருந்து வேறுபடுத்தப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

சைவ சித்தாந்திகளின் அறிவாராய்ச்சியியற் கொள்கைப்படி ஐயம் அயதார்த்த அனுபவத்துக்குரியது. அயதார்த்த அனுபவமென்பது உடனடி அல்லது நேர் அனுபவமேயெனினும் அதுவோர் வலிதற்ற அறிவின் வடிவமாகும். சைவ சித்தாந்த உரையாசிரியர்களிடையே ஐயம் பற்றிய ஆய்வில் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. ஐயத்தின் அறிவாராய்ச்சியியற் தகுதி பற்றி, சிவஞான சுவாமிகளுக்கும் சிவாக்கிரயோகிகளுக்குமிடையில் அபிப்பிராய பேதமுண்டு. சிவஞான சுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி உண்மையோ அன்றிப் பொய்யோவென அறுதியிட முடியாத அறிகை நிலையே ஐயம[4]. ஆனால் சிவாக்கிரயோகிகளின் அபிப்பிராயப்படி விபரீதம், ஸ்மிருதி அல்லது ஞாபகம் என்பனவற்றுடன் சம்சயமும் உள்ளடக்கப்படுகிறது[5]. இவரது அபிப்பிராயப்படி, ஐயத்தில் இருவகைகள் உண்டு.

1. கட்புலனாகும் பொருளொன்றில் இருபொருள்களுக்குரிய பொதுப் பண்பொன்றினைக் காண்பதால் எழுகின்ற ஐயம்.

2. தனியொரு பண்பினை இரு பொருளுக்குரியதாகக் காண்பதால் எழுகிற ஐயம்.

இவ்வாறு ஐயத்திலிருவகைகளை எடுத்துக் காட்டுகிற சிவாக்கிரயோகிகள், அதனைப் புலன்களுக்குரியதொரு பண்பாகவே எடுத்துக் காட்டுகிறார். ஐயம் அல்லது சம்சயத்தை. புலன்களுக்குரியதொரு பண்பாக எடுத்துக் காட்டுவது இந்திய மரபிற்கொன்றும் புதிதல்ல. ஆனால் ஐயத்திற்கிடமான அறிகை சிவஞானசுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி வலிதற்ற அறிவோ தவறான காட்சியோ அல்ல. தீர்ப்பு ஒன்றினைச் செய்ய முடியாத நிலையே ஐயமாகுமென இவர் கருதுகிறார். ஐயத்துக்கு எத்தகைய வரையறையும் ஏற்படுத்தாது. அறிவிலும், அறிவைப்

பெறும் அளவைமுறைகளிலும் அறிபொருளிலும் ஐயம் நிகழ லாமென இவர் அபிப்பிராயப்படுகிறார்

ஐயத்திற்கிடமானதெதுவோ அது நிச்சயமற்றதென்றும், நிச்சயமானதெதுவோ, அது ஐயத்திற்கிடமற்றதென்றும், ஐயத்துக்கும் நிர்ணயத்துக்குமிடையிலான வேறுபாட்டை நாம் ஏற்றுக் கொள்வோமாயின் இக்கூற்று எல்லா சந்தர்ப்பங்களிலும் பொருந்துமோவென ஆராய்தல் அவசியம். நிச்சயத் தன்மையைப் பொறுத்தவரை தருக்க நிச்சயம், உளவியல் நிச்சயம் என்ற தொரு பாகுபாட்டையும் சில மெய்யியலாளர்கள் செய்கின்றனர். தருக்க நிச்சயமில்லாத போதும் உளவியல் நிச்சயத்தன்மையால் நாம் செயற்படும் சந்தர்ப்பங்களும் உள. உதாரணமாக தொகுத்தறிதல் முடிபு உளவியல் நிச்சயத்தன்மை கொண்டி ருப்பதை இங்கு எடுத்துக் காட்டலாம்.

சைவ சித்தாந்தம் ஐயத்தை உளவியலடிப்படையில் விளக்குகிறதா அல்லது தருக்க அடிப்படையில் விளக்குகிறதா என்பது மிகவும் முக்கியமானது. ஏனெனில், உளவியல் நிச்சயம் எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் தருக்க நிச்சய மாக இருப்பதில்லை. தருக்க நிச்சயம் சர்வவியாபகமானது; கட்டாயத் தன்மையானது. தருக்க நிச்சயமின்மையால் எழுகிற ஐயம் விதிவிலக்கில்லாது அனைவருக்கும் பொதுவானதாயிருக்கும். ஆனால் உளவியல்சார் நிச்சயமின்மையால் எழுகின்ற ஐயமானது அவ்வாறு அனைவருக்கும் பொதுவானதல்ல. மகனோ, குற்றியோ என்ற ஐயம் தருக்க நிச்சயமின்மையைச் சுட்டாது. அது உளவியல் நிச்சயமின்மையால் எழுகின்ற ஐயமாதலின் இவ்வையம் சர்வ வியாபகமான கட்டாயத்தன்மையைக் கொண்டதல்ல.

பிரஸ்தபாதர் ஐயமும் நிர்ணயமும் தொடர்பான பிரச்சனையில் ஐயமுடைய தீர்ப்புக்களை நிச்சயமற்ற தீர்ப்புக்க ளிலிருந்து வேறுபடுத்துவதற்கு முயன்றார். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ இத்தகையதொரு பாகுபாட்டைச் செய்வ தில் அக்கறை கொள்ளவில்லை. அவர்கள் ஐயத்தை அறிகைக்குரிய ஐயமாக, தவறான காட்சியென்ற வரையறையுள் மட்டுமே

விளக்கினர். இதனால் ஐயம் பற்றிய இவர்களது ஆய்வு உளவியல் ரீதியிலானதென்ற முடிவிற்கு வரலாம்.

தருக்க நிச்சயமின்மையையும், உளவியல் நிச்சயமின்மையையும் எவ்வாறு பாகுபடுத்தி அறியலாம் என்ற வினாவுக்கான விடையை ஐயவகைகள் பற்றிய விளக்கத்திலிருந்தே நாம் பெறுதல் வேண்டும். ஐயத்தினை பின்வரும் வழிகளில் வகைப்படுத்தலாம்.

1. ஐயம் ஓர் உளநிலை
2. ஐயம் ஓர் எடுப்புக்குரிய பெறுமானம்
3. முறையியல் சார் ஐயம்

இவை முறையே உளவியல்சார் ஐயம், தருக்க ஐயம், ஐயமுறையியல் என அழைக்கப்படும். ஞாபகம், மறதி, கற்றல், சினம் போன்ற உளப்பாங்குகள் போலவே ஐயமும் உளப்பாங்கென உளவியல் சார் ஐயத்தை விளக்கலாம். நிச்சயமற்ற உளப்பாங்கைச் சுட்டுவதே ஐயம். உண்மையென உணருதலென உளவியல் நிச்சயத்தன்மையை விளக்கினால் உளவியல் சார் ஐயத்தை "நிச்சயிக்க முடியா உண்மையென ஒருவர் நம்புகிறார்." என விளக்கலாம். இவ்வுளவியல் சார் ஐயம் அறிவாராய்ச்சியியல்சார் ஐயத்திலிருந்து வேறுபட்டது. குற்றியோ மகனோ என்ற உதாரணமே, ஐயம் பற்றிய விளக்கமாகச் சைவ சித்தாந்திகளால் தரப்படுகிறது. அதாவது, நாம் காண்பது குற்றியாக இருக்கலாம் அல்லது மகனாக இருக்கலாமென்ற முரண்நிலை இவ்வையத்தில் காணப்படுகிறது. இரு பதிலீடுகளுக்கிடையில் எதுவாக இருக்குமெனத் தீர்மானிக்க முடியாத உளநிலையே இங்கு ஐயத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது. ஆனால், ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் இரு பதிலீடுகளுக்கிடையில் எதுவெனத் தீர்மானிக்க முடியாத நிலையால் எழுவதல்ல ஐயம். உடன்பாடும் எதிர்மறையுமென்ற மறுதலைகளிற் கிடைப்பட்டதாகவே ஐயம் இருக்கிறது. உதாரணமாக X என்பது, மகனோ அல்லவோ அல்லது, X என்பது குற்றியோ அல்லவோ என்ற வடிவிலேயே ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் ஐயம் ஆராயப்படுகிறது. ஆனால் சைவசித்தாந்தம்

கூறும் ஐயக்கொள்கையோ ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் ஆராயப்படும் ஐயத்திலிருந்து வேறுபட்டதென்பது வெளிப்படை. தருக்க ஐயமென்பது எடுப்புக்களுக்குரிய தொரு பெறுமானமாகும். பௌஷ்கர ஆகமத்தில் இரு பொருள்களுக்குரிய பொதுப்பண்பு களால் தோன்றுகிறதே ஐயமெனக் குறிப்பிட்டுள்ளது[7]. நான் காண்பது, குற்றியோ அன்றி மகனோ என்ற உதாரணத்தின் மூலமே விளக்கப்பட்டு உள்ளது. X அல்லது Y என்ற இவ்வடிவம் சைவசித்தாந்திகளால் உளவியலடிப்படையிலேயே விளக்கப்படுகிறது. இது ஐயத்தின் தருக்க வடிவத்திலிருந்து வேறானது.

முறையியல்சார் ஐயம் உண்மையை அறிவதற்கானதொரு செயல்முறையாக எடுத்துக் காட்டப்படுகிறது. டேக்காட்டின் ஐயமுறையை இதற்குதாரணமாக எடுத்துக் காட்டலாம். ஆனால், சைவசித்தாந்திகளின் ஐயக்கொள்கையோ இதிலடங்கவில்லை யென்பது வெளிப்படை.

3. காட்சிக்கொள்கை

ஐரோப்பிய மரபில் காட்சி பற்றிய பிரச்சனையானது மூன்று பிரதான கொள்கைகளினடிப்படையில் விளக்கப்படுகிறது. அவை முறையே, நேர்க் காட்சி வாதம், காட்சியின் பிரதிநிதித்துவக் கொள்கை, தோற்றப்பாட்டு வாதம் என்பனவாகும். இம்மூவகைக் கொள்கையாளரும் காட்சியின் ஊடாக நாம் நேரடியாக அறிவது எதனை? எவ்வாறு அறிகிறோம்? ஆகிய வினாக்களிற்கு விடை தேடவே முயன்றனர். இம்மூவகைக் கொள்கையாளரும் தத்தம் நிலைக்கேற்ப மாறுபட்ட விடைகளை மேற்படி வினாக்களிற்கு தருகின்றனர்.

நேர்க்காட்சிக் கொள்கையினரின் அபிப்பிராயப்படி புறவுலகை நாம் நேரடியாகவே அறிகிறோம். நேர்க்காட்சி வாதத்தினை ஏற்றுக்கொண்டே விஞ்ஞானமும் செயல்படுகிறது. ஆனால் பிரதிநிதித்துவக் காட்சிக் கொள்கையினரும், தோற்றப் பாட்டுவாதிகளும் மேற்படிக் கருத்தை நிராகரிக்கின்றனர்.

புறவுலகை ஒரு பொழுதும் நாம் நேரடியாக அறிவதில்லையென அவர்கள் வாதிடுகின்றனர். பிரதிநிதித்துவக் கொள்கையினரின் காட்சி பற்றிய ஆய்வு காரணக்கொள்கையை ஆதாரமாகக் கொண்டது. ஆனால் தோற்றப்பாட்டுவாதிகளான காட்சிக் கொள்கையினரே காண்பது எப்பொழுதும் தோற்றப்பாடு களேயென வாதிடுகின்றனர். நேர்க்காட்சிக் கொள்கையினர் புறப்பொருளினிருப்பை ஐயுறுவதில்லை. புறத்தே பொருள் உளவென்றும், அவற்றை எத்தகைய இடையூறுமின்றிக் காண்கிறோம் என்பதிலும் அவர்கள் சந்தேகம் கொள்வதில்லை. மேலும் காட்சியினால் பெறப்பட்டதை புலப்பண்புகளாக அவர்கள் வருணிப்பதுமில்லை. ஆனால் திரிபுக் காட்சி, இல்பொருள் காட்சி என்பன பற்றிய வாதங்கள் நேர்க்காட்சிக் கொள்கையை வலிதற்றதாக்குகின்றன. தற்கால மெய்யியலாளர்களில் நேர்க்காட்சிக் கொள்கைக்கு எதிரான விமரிசனம் ரசல் என்பவரால் முன்வைக்கப்பட்டது[1].

தோற்றமும் உள்பொருளும் என்ற கட்டுரையில் காண்பதற்கும் இருப்பதற்குமிடையிலான இடைவெளி கடக்க முடியாததொன்றென எடுத்துக்காட்டி இப்பிரச்சனையில் தீர்வுக்கு வழியேதுமில்லை என்ற முடிவிற்கு ரசல் வருகிறார். எனினும் விஞ்ஞானம் நேர்க் காட்சிக் கொள்கையினடிப்படையிலேயே செயல்படுகிறதென்பதனை நாம் கவனத்திற் கொண்டால் நேர்க்காட்சி வாதத்தை இலகுவில் நிராகரித்து விட முடியாதென்பது பெறப்படும். **"நேரடியாக நாம் காண்பதெது"** என்ற இவ்வினா, விஞ்ஞானிகளால் ஆராய எடுத்துக் கொள்ளப்படும் வினாக்கள் போன்றதல்ல. மேலும் இது நோக்கலாலும் பரிசோதனையாலும் விடையளிக்க வேண்டியி ருக்கும் வினாவுமல்ல. இது மெய்யியலாய்வுக்குரிய வினாவாகும். இதற்குரிய விடை எண்ணக்கருப் பகுப்பாய்வையும், மெய்யியல் வாதமுறையையும் வேண்டி நிற்பதாகும்.

திரிபுக்காட்சி, இல்பொருள்காட்சி என்பனவற்றால் ஏற்படும் பிரச்சனையிலிருந்து தம்மை விடுவித்துக் கொள்வதற் காகவே பிரதிநிதித்துவக் காட்சிக் கொள்கையினரும், தோற்றப் பாட்டுவாதிகளும் முறையே காரணக்கொள்கையையும்,

புலப்பதிவுக் கோட்பாட்டையும் ஏற்றுக் கொண்டனர். இவ்விரு கொள்கை யினரதும் அபிப்பிராயப்படி காட்சி பற்றிய மெய்யியலாய்வு உள்பொருளியல் ஆய்விலிருந்து வேறுபட்டது. காண்பதற்கும் இருப்பதற்கு மிடையில் காரணகாரியத் தொடர்பு இருப்பதாகக் கூறப்படுவதனால், காண்பதே இருப்புடையது என்ற வாதம் ஐயத்துக்கிடமளிப்பதென்றும், அவ்வையத்தைத் தவிர்ப்பதற்காக மெய்யியலில் காட்சி பற்றிய ஆய்வுகள் முதன்மை பெறுகிற தென்றும் பிரதிநிதித்துவக் காட்சிக் கொள்கையினர் கூறுகின்றனர். தோற்றப்பாட்டு வாதிகளோவெனில் காட்சி பற்றிய ஆய்வைப் புலன்களுக்குத் தரப்பட்ட தரவுகள் என்ற எல்லைக்குள் கட்டுப்படுத்தி விடுகின்றனர். இவர்களது அபிப்பிராயப்படி பௌதீக உலகம் பற்றிய அறிவை நாம் புலன் தரவுகளிலிருந்தே கட்டியமைத்தல் வேண்டும். தோற்றத்திற்கும் உள்பொருளுக்குமிடையிலான இடவெளி கடக்க முடியாததென்பது ரசலுடைய வாதம். புலன் தரவுகள் உள்பொருளியல் புடையனவெனக் காட்டுவதற்கான பல முயற்சிகள் இந்நூற்றாண்டின் நடுப் பகுதி வரை பிரித்தானிய அனுபவவாத மெய்யியலாளர்களால் மேற்கொள்ளப்பட்டன.

காட்சி பற்றி மேலே கூறப்பட்ட நிலைப்பாட்டிலிருந்தே சைவசித்தாந்தத்தின் காட்சி பற்றிய ஆய்வை நாம் மேற்கொள்ள வேண்டும். பிரத்தியட்சம் என்ற சொல், சொற்பிறப்பின் அடிப்படையில் புலன் என்பதுடன் தொடர்புடையது. எனவே பிரத்தியட்சம் என்பது புலனனுபவம் என்ற கருத்தைப் பெறுகிறது[2]. ஒரு சொல்லின் அர்த்தத்தை அறிவதற்கு சொற்பிறப் பினடிப்படையிலான விளக்கம் எல்லாச் சந்தர்ப்பத்திலும் பயன் தருவதில்லை. அதிலும் குறிப்பாகப் பாசைப் பகுப்பாய்வு மெய்யியலாளரின் நோக்கில் இத்தகைய முயற்சி விரும்பத் தக்கதுமல்ல. இவர்களது அபிப்பிராயப்படி சொல்வழக்குப் பற்றிய ஆய்வே பயன்தருவதாகும்.

இந்திய மெய்யியலில் காட்சி பற்றிய ஆய்வு சற்று சிரமத்தைத் தருமொன்றாகவே காணப்படுகிறது. மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்ற ஐந்து புறப்புலன்களுடன் மனமாகிய அகப்புலனையும் சேர்த்தே இந்திய மெய்யியலாளர் காட்சி

பற்றிய தமது ஆய்வை நிகழ்த்தியுள்ளனர். பிற்கால நையாயிகர், வைபாடிக பௌத்தர் ஆகியோர் மனத்தை ஆறாவது புலனாக ஏற்றுக் கொண்டமையும் குறிப்பிடத்தக்கது.

காட்சியின் புலன்சார் அடிப்படை பிரத்தியட்சத்தின் மிக முக்கிய விடயமாகும். காட்சியின் பிரதிநிதித்துவக் கொள்கை, தோற்றப்பாட்டுவாதம் நேர்க்காட்சி வாதம் ஆகிய மூன்று கொள்கைகளும் இப்புலன்சார் அடிப்படையிலிருந்தே கிளை விட்டுப்பிரியத் தொடங்குகின்றன. காட்சியின் புலன்சார் அடிப்படையானது காண்போனில் தங்கியுள்ளதால், காட்சியும், காண்போனுக்குக் காண்போன் மாறுபடலாம். ஆனால் காட்சிக்குரிய பௌதிகப் பொருளோ மாறுபடாதிருக்கும். ஒரே நீர் ஒருவர்க்குச் சூடாகவும், பிறிதொருவருக்கு குளிராகவும் ஒரே தேனீரின் சுவை, சிலருக்கு பிரியமாயும் வேறு சிலருக்கு அவ்வாறில்லாதிருப்பதையும் இங்கு உதாரணங்களாக எடுத்துக் காட்டலாம். புலன்கள் சில சமயம் திரிபுக் காட்சியை ஏற்படுத்துமெனினும் காட்சிக்குரிய புலன்சார் அடிப்படையை பௌதிகவியலாளனும், உளவியலாளனும், அறிவா ராய்ச்சியி யலாளனும் மெய்யியலாளனும் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். எனினும் காட்சி பற்றிய ஆய்வில் புலன்சார் அடிப்படைக்கப்பால் இவர்களிடையே கருத்தொற்றுமை காணப்படுவதில்லை.

உளத்துடன் தொடர்புடைய காட்சி, மானதக்காட்சி யெனப்படும். மானதக்காட்சி இந்திய மெய்யியலில் சிறப்பி யல்பான இடத்தைப் பெறுகிறது. பௌத்தர், நையாயிகர், சைவசித்தாந்திகள் ஆகியோர் மானதக்காட்சியையும் சாதாரண புலக்காட்சியையும் ஒருங்கே ஏற்றுக் கொண்டவர்களாவர்.

மானதக் காட்சியும் பொதுவாகக் காட்சியேயென அழைக்கப்பட்டாலும் இவ்விரு வகைக் காட்சியிலும் காட்சி என்ற சொல் அர்த்த வேறுபாட்டைக் கொண்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் மூவகைப் பிரமாணங்களான பிரத்தியட்சம், அனுமானம், ஆப்தவாக்கியம் என்பன பற்றிக்

குறிப்பிடுகிறார். ஐயம், தவறு என்பனவற்றிலிருந்து நீங்கியதாயும் ஒரு பொருளின் பெயர் சாதி குணம் என்ற சிறப்புக்களுடன் காண்பதே வலிதான காட்சியெனவும் குறிப்பிடுகிறார்[3]. இக்காட்சி சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் எனப்படும். சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் ஐயம் திரிபு என்பனவற்றிலிருந்து நீங்கியது. அது நிர்விகற்பகக் காட்சியிலிருந்தும் வேறுபட்டது. நிர்விகற்பகக் காட்சியை **பொருளின் உண்மை மாத்திரத்தின் விண்டலில்லா அறிவு** என அருணந்திசிவாச்சாரியார் குறிப்பிடுகிறார்[4]. சித்தியார் உரையாசிரியர்களின் அபிப்பிராயப்படி பொருளின் இருப்பை மட்டுமறியுமறிவு நிர்விகற்பக் காட்சியாகும். அருணந்தி சிவாச்சாரியார் கூறும் நிர்விகற்பக்காட்சியை சிவாக்கிரயோகிகள் **சாமானியப் பிரத்தியட்சம்** என அழைப்பர். இவரது அபிப்பிராயப்படி ஐயக்காட்சியும், தவறான காட்சியும் பிரத்தியட்ச ஆபாசமாகும்[5]. இப்பிரத்தியட்சப் போலி சாமானியக் காட்சியிலிருந்து வேறுபட்டது.

அருணந்தி சிவாச்சாரியார் சவிகற்பக பிரத்தியட்சத்தை வலிதான காட்சி என விளக்கியதன் பின்னர், நால் வகைக்காட்சி பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். அவை முறையே இந்திரியக்காட்சி மானதக்காட்சி, தன்வேதனைக்காட்சி, யோகக்காட்சி என்பனவாகும். சிற்சக்தியால் (அறியுமாற்றல்) புலன்களினூடாகட் பொருள்களை சவிகற்பமாக அறிவதே இந்திரியக்காட்சி. சிவாக்கிர யோகிகளைத் தவிர ஏனைய சித்தியார் உரையாசிரியர் அனைவரும் இந்திரியப் பிரத்தியட்சத்தை நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சமென்றே விளக்குவர். ஆனால் சிவாக்கிரயோகிகள் இந்திரியப் பிரத்தியட்சம் சவிகற்பப் பிரத்தியட்சமேயெனக் கூறுகிறார். பாடவேறுபாடே உரைவேறுபாட்டுக்குக் காரணமாகும். சிவஞான சுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி மானதப்பிரத்தியட்சமே சவிகற்பக் காட்சியாகும். புலன்களுக்கு தரப்பட்டது இன்னதென திட்ட வட்டமாக அறியும் அறிவு இக்காட்சியால் ஏற்படுகிறது. இக்காட்சியில் புத்திக்கும் பங்குண்டு. ஒரு பொருளின் காட்சியால் வரும் இன்ப-துன்பம் பற்றிய அறிவு தன்வேதனைக்காட்சியாகும். காலம், வெளி கடந்த காட்சி யோகக்காட்சியாகும்.

காட்சி பற்றிய ஆய்வில் ஏலவே குறிப்பிட்ட சவிகற்ப நிர்விகற்பப் பிரிப்பு முறை முக்கியமானது. சவிகற்பம் வலிதான காட்சியாம். ஆனால் நிர்விகற்பக் காட்சியோ, உரையாசிரியர்கள் சிலரால் ஐயத்தையும் தவற்றையும் உள்ளடக்கிய தாக விளக்கப்படுகிறது. காட்சியின் நால்வகைப்பிரிவில் முதன் மூன்றையும் ஒன்றாகவும், யோகக்காட்சியை இவற்றிலிருந்து வேறாகவும், வைத்தெண்ணும் பிரிப்பு முறையொன்றும் உண்டு. இப்பிரிப்பு முறைப்படி, முதன் மூன்றும் காட்சியின் மூன்றுபடி நிலைகள். அப்படிநிலைகளில் நிர்விகற்பக் காட்சியைத் தரும் இந்திரியப் பிரத்தியட்சம் முதலாவதுபடிநிலையாகும். பொருள் பற்றிய அறிவால் ஏற்படும் இன்ப-துன்ப உணர்வு பற்றிய அறிவு தன் வேதனைக்காட்சி என்ற மூன்றாவது நிலைக்குரியது.

சித்தியாருக்கு சிவாக்கிரயோகிகள் வரைந்த உரையின்படி பார்ப்பின் நாம் பிறிதொரு பாகுபாட்டைப் பெறலாம். இங்கு காட்சி வலிதான காட்சி, வலிதற்ற காட்சியென இரண்டாகப் பிரிக்கப்பட்டு சவிகற்பக்காட்சியே வலிதானதெனக் கூறப்படுகிறது. நிர்விகற்பக்காட்சி ஐயம் தவறு என்பவற்றுக்குட்படுவதால் வலிதற்றதாகிறது. எனவே சவிகற்பக் காட்சியே இந்திரியக் காட்சி முதலான நால்வகைக் காட்சியுமாகிறது. தன் வேதனைக் காட்சியை மானதக் காட்சியில் உள்ளடக்கும் பௌஷ்கர ஆகமப்பாகு பாட்டிற்கொத்ததாக சித்தியார் கூறும் நால்வகைக் காட்சிகளை வகைப்படுத்தும் முயற்சியில் சிவாக்கிரயோகிகள் ஈடுபட்டுள்ளார்.

சைவ பரிபாசையில் சிவாக்கிரயோகிகள் காட்சி பற்றிய பிறிதொரு வகையீட்டைச் செய்கிறார்[7]. ஷாட்ஷாத்காரி பிரமா (நேரடியறிவு) என காட்சியை வரையறுத்ததன் பின்னர் நிர்விகற்ப-சவிகற்பப் பாகுபாடு பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இங்கு நிர்விகற்பக் காட்சியில் பொருள் மட்டுமே அறியப்படுகிறதெனவும் பெயர் சாதி மற்றும் பண்புகள் சவிகற்பக்காட்சிக்குரிய தென்றும் குறிப்பிடுகிறார். சவிகற்பப்பிரத்தியட்சத்தை இந்திரியப் பிரத்தி யட்சம், மானதப் பிரத்தியட்சம், சித்பிரத்தியட்சம் என மூன்றாக வகைப்படுத்துவர். சித்சக்தியால் புலன்களின் உதவியுடன் அறிதல் இந்திரியப் பிரத்தியட்சமெனவும், மனம் எனும் அகக்

கருவியின் உதவியுடன் புறப்புலன்களுக்குத் தரப்பட்டதை அறிதல் மானதப்பிரத்தியட்சம் எனவும், சிவாக்கிரயோகிகள் விளக்குகிறார். சித் பிரத்தியட்சம் சுவாத்ம ஞானம் எனப்படும். அது அகப்புறப்புலன்களின் உதவியின்றி சித்சக்தியால் அறியப் படும் நேர்க்காட்சியாகும்.

நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சம் தொடர்பாக இரு விடயங்கள் கவனிக்கப்படல் வேண்டும். ஒன்று, அதன் தகுதி பற்றியது. மற்றையது, அதன் வாய்ப்புப் பற்றியது. சைவ சித்தாந்த மெய்யியலை விளக்க முயன்றவர்கள் அனைவரும் நிர்விகற்பக் காட்சியைத் தொடர்ந்து சவிகற்பக்காட்சி நிகழ்கிறதென்றும் இது நையாயிகருடைய நிலைப்பாட்டுடன் பொருந்தி வருகின்ற சைவசித்தாந்தக் கருத்தென்றும் எடுத்துக்காட்டுகின்றனர். காட்சியின் தொடக்கத்தில் பொருள் ஒன்று பொதுவாகக் காணப்படுகிறது. பின்னர் அப்பொருள் இன்னதென பெயர், சாதி, கன்மம் என்பனவற்றால் இனங்கண்டு கொள்ளப்படுகிறது. சைவசித்தாந்திகளின் மேற்படி நிலைப்பாட்டை நாம் ஏற்றுக்கொண்டால் நிர்விகற்பக் காட்சி, சவிகற்பக் காட்சி என்பனவற்றை பின்வருமாறு விளக்கலாம். பொருளின் பண்பு திட்டவட்டமாக அறியப்படாத நிலையே நிர்விகற்பக் காட்சி என்றும், அந்நிலையில் பொருளின் பண்புகளை நாம் சவிகற்பமாக அறிவதில்லையென்பதால் பொருளில் அப்பண்புகள் இல்லாது போய்விடுவதில்லையென்றும், நிர்விகற்பக் காட்சியின் போது புலப்படாப் பண்புகளை நாம் சவிகற்பக் காட்சியின் போதே அறிகிறோம். நாம் அறியாத பொழுதும் பொருளின் பண்புகள் புறத்தேயுள என்பதை சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றுக்கொள்வர். நிர்விகற்ப-சவிகற்பக் காட்சிகளிற்கிடையிலான தொடர்பை விளக்கும் முறையில் முன்னது பின்னதற்கான நிபந்தனையென சிவஞான சுவாமிகள் குறிப்பிடுவர். காரணத்திலுள்ளடங் கியிருந்தது, காரியத்தில் வெளிப்படையாக வருகிறது. சிவஞான சுவாமிகளின் இவ்விளக்கத்திற்கு ஆதாரமாயிருப்பது சைவசித்தாந் தத்தின் சத்காரியவாத நிலைப்பாடேயாகும்.

சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சத்தைத் தொடர்ந்து வருகிறதென்ற சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டை

மீமாம்சகர்களும் விஷிஷ்டாத் வைதிகளும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. நையாயிகர்களோ நிர்விகற்பம் பற்றிய விளக்கத்தில் சைவ சித்தாந்தங்களுடன் ஒத்த கருத்துடையவர்களாகக் காணப்படு கின்றனர். சித்தியார் நிர்விகற்பக்காட்சியை "பொருளின் உண்மை மாத்திரத்தில் விண்டலில்லா அறிவு" எனவும், சிவாக்கிர யோகிகள் "வஸ்து மாத்திர ஞானம்" எனவும், நையாயிகர்கள் "நிஷ்பிரகார ஞானம்" எனவும் குறிப்பிடுவர். இவ்விளக்கங்கள் அனைத்தும் நிர்விகற்ப பிரத்தியட்சமானது பெயர், சாதி, குணம் என்ற தொடர்புகளில்லாது பொருளினுண்மையை மாத்திரமறியும் அறிவெனவே கூறுகின்றன.

வலிதான காட்சி என்பதை **"மாசறு காட்சியைத் திரிபின்றி விகற்பமுன்னா ஆசற அறிவாகும்"** என சித்தியார் குறிப்பிடுகிறது[8]. இச்செய்யுளில் வருகின்ற **"விகற்ப முன்னா"** என்ற தொடருக்கு விகற்பத்தோடு கூடியது எனப்பொருள் கொண்டால் ஐயந்திரிபு என்பனவற்றினின்றும் நீங்கி, சவிகற்பமாகக் காணுதலே வலிதான காட்சி என்ற விளக்கத்தைத் தரலாம். சித்தியார் உரையாசிரியர்கள் மேற்படி விளக்கத்தையே தருகின்றனர். வலிதான காட்சி விகற்பத்தோடு கூடிய காட்சியெனப் பொருள் கொண்டால் நிர்விகற்பக் காட்சி வலிதற்ற காட்சியாகிறது. நிர்விகற்ப காட்சி பற்றி சித்தியார்,

> **பெயர் சாதி குணமே கன்மம் பொருளெனவைந் துண்ட விகற்ப உணர்வினுக்குப் பொருண்மை மாத்திரத்தின்**
> **விண்டலில்லா அறிவாகும் விகற்பமில்லாக் காட்சியே**

எனக் குறிப்பிடுகிறது.

இங்கு சவிகற்பக் காட்சிக்கு முன்னோடியாக நிர்விகற்பக் காட்சி உளதென்றும் நிர்விகற்பக் காட்சி பொருளை இன்னதென நிச்சயிக்க முடியாக்காட்சி எனவும் உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்படுகிறது. இவ்விளக்கத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு சவிகற்பக் காட்சிக்கு முன்னோடியானது நிர்விகற்பக் காட்சி என்றும், அது நிச்சயமற்ற காட்சி என்றும் சைவசித்தாந்தக் காட்சி பற்றிய கட்டுரையொன்றில் ஆர். பாலசுப்பிரமணியம் எடுத்துக்காட்டி, அவ்விளக்கம் மெய்யியல் ரீதியாக

குறைபாடுடையதோர் விளக்கமே என்று விமர்சிக்கிறார்[9]. ஆனால் மேற்படி செய்யுளுக்கு உரையாசிரியர்களுடைய விளக்கமே முடிவான விளக்கமென நாம் ஏற்கத் தேவையில்லை. விகற்ப உணர்வினுக்கு ஆதாரமான பொருளினிருப்பை அறியும் குறைவற்ற அறிவு எனவும் மேற்படி செய்யுளை நாம் விளக்கலாம். இவ்விளக்கம் ஏற்புடையதாயின் சவிகற்பக்காட்சி போல் நிர்விகற்பக்காட்சியும் நிச்சயத்தன்மை கொண்ட காட்சியே என்றும், இக்காட்சியால் பெறப்படுவதை தீர்ப்புக்களாக மொழி வடிவத்தில் வெளியிடலாம் என்றும் இம்மொழி வடிவ வாக்கியங்களுக்கு உண்மைப் பெறுமானம் உண்டென்றும் கூறலாம்.

காட்சியில் எழக்கூடிய தவறுகள் பற்றியும் சைவசித்தாந்திகள் ஆராய்ந்துள்ளனர். தவறு "விபர்யாய" எனப்படும் பௌஷ்கர ஆகமத்திற்கான உமாபதி சிவாச்சாரியாரின் விருத்தியுரையிலும் காட்சியிலேற்படும் தவறு பற்றி ஆராயப்படுகிறது. உமாபதி சிவாச்சாரியார் நையாயிகரைப் போலவே "அன்யதாகியாதி" என்ற பதத்தை காட்சியிலேற்படும் தவறுபற்றிய விளக்கத்திற்குப் பயன்படுத்துகிறார். ஆனால், சைவசித்தாந்தத்துக்கும் நையாயிகர்களுக்குமிடையில் வேறுபாடுண்டு. நையாயிகர்கள் புலன்-பொருள் என்ற தொடர்பினடிப்படையிலேயே காட்சியை விளக்குகின்றனர். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ "சிற்சக்தி" என்பதையும் ஏற்றுக்கொண்டே காட்சியை விளக்குவர். காட்சியானது நேரடியான அறிவைத் தரும் எனக்கூறும் சிவாக்கிரயோகி அதனை "ஷர்ட்சாத்காரி பிரமா" என வரையறுத்தார்.

சைவசித்தாந்திகள் கூறும் யோகப்பிரத்தியட்சமும் நியாயக் கொள்கையினர் கூறுகின்ற யோகஜமும் பிரத்தியட்சம் என்ற வகையில் ஒன்று போலத் தெரிகிறது. நையாயிகர் பிரத்தியட்சத்தினை லௌகீகப் பிரத்தியட்சம், அலௌகீகப் பிரதியட்சம் எனப் பிரித்து யோகஜத்தை அலௌகிகப் பிரத்தியட்சத்தில் உள்ளடக்குவர். இவர்கள் சாமனிய லட்சணம், ஞானலட்சணம் என்ற பிறிதொரு காட்சிப் பிரிவையும் ஏற்றுக்கொண்டு யோகஜம் ஞானலட்சணமுடைய காட்சி என எடுத்துக்காட்டுவர்.

ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ நையாயிகர் கூறும் காட்சியின் சாமானிய-ஞானலட்சணம் என்ற பாகுபாட்டை ஏற்பதில்லை. அதேபோல பொருளுக்கும் புலனுக்குமிடையிலான அறுவகைத் தொடர்பையும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்பதில்லை என பாலசுப்பிரமணியம் குறிப்பிடுவார். ஆனால் சிவாக்கிர யோகிகளோ இவ்வறுவகைத் தொடர்புகள் பற்றித் தமது நூலான சைவபரிபாசையிலும், சித்தியாருக்கான தமது உரையிலும் குறிப்பிடுகிறார். பௌஷ்கர ஆகமமும் சிவாக்கிரயோகிகள் முதலான சைவ சித்தாந்திகளும் இவ்வறுவகைத் தொடர்புகளும் சைவசித்தாந்தத்துக்கும் உடன்பாடானதொரு நிலைப்பாடா கவோ அல்லது யாதேனும் தேவை கருதி குறிப்பிட்டனரா என்பதில் தற்கால அறிஞரிடையே கருத்து வேறுபாடு காணப்படுகிறது. ஏனைய தரிசனக் குழுக்களால் முன்மொழியப்பட்டதையே இவர்களும் திரும்பக் கூறியிருக்கலாமென்பது பாலசுப்பிரமணியத்தின் நிலைப்பாடு. எவ்வாறாயினும் இவ் வகையீட்டை அங்கீகரிக்காது காட்சியில் ஏற்படும் தவறுகளை சைவசித்தாந்திகள் எவ்வாறு விளக்குதல் கூடுமென்பது பிரச்சனைக்குரியதே$_{10}$.

நையாயிகர் காட்சியில் ஏற்படும் தவறினை அன்யதாக்கியாதி என்பதன் அடிப்படையில் விளக்குவர். ஆனால் சைவசித்தாந்த உரையாசிரியர்களுளொருவரான சிவாக்கிரயோகிகளே **"விபரியாய"** அல்லது **விபரீத ஞானம்** என்று காட்சிப் போலியை விளக்குவர். அதாவது ஒரு பொருளுக்குரியதல்லாத குணாதிசயங்களை அப்பொருளுக்குரியதாகக் கண்டு கொள்ளுதல் காட்சிப் போலியாகும். **சிப்பியை வெள்ளியாகக் காணல்** என்ற உதாரணம் மூலம் இக்காட்சிப் போலி விளக்கப்படுகிறது. சைவசித்தாந்திகள் மட்டுமல்ல, நையாயிகர் களுமே காட்சியிலேற்படும் தவறை விளக்க மேற்படி உதாரணத்தையே பயன்படுத்துவர். இவர்களுடைய அபிப்பி ராயப்படி **"வெள்ளித் தன்மை"** ஒரு பொருளின் குணாதி சயமேனும் அது சிப்பிக்குரிய பண்பல்ல. எனவே சிப்பியை வெள்ளியாகக் காண்பது அன்யதாக்கியாதியென நையாயிகர் விளக்குவர். ஆனால் சைவசித்தாந்திகள் கூறும் விபரீத ஞானம் அன்ய தாக்கியாதி அல்ல. இவர்கள் சிப்பியை வெள்ளியாகக்

காணுதல் தேஷவிஷேடம் என்றே அழைக்கின்றனர். எனவே சிப்பியை வெள்ளியாகக் காண்பது சைவ சித்தாந்திகளின் அபிப்பிராயப்படி பிரமாண தோஷமாயிருக்கலாம். அல்லது கண்ணிற்படலம் போல இந்திரிய தோஷமாயிருக்கலாம். இத்தோஷங்களில் குறைந்தது யாதேனுமென்றால் விபரீத ஞானமேற்படலாமெனக் கூறி, தவறான காட்சிக்கான காரணத்தை சைவசித்தாந்திகள் விளக்குகின்றனர். சைவசித்தாந்திகளின் இவ்விளக்கம் நையாயிகர் கூறுகிற அன்யதாக்கியாதி என்பதிலிருந்து வேறுபட்டிருக்க வேண்டுமெனக் கருத இடமுண்டு.

பிரபஞ்சத்தினிருப்பை மட்டுமல்ல, அதன் உண்மைத் தன்மையை நிறுவுவதற்கும் காட்சிப் பிரமாணம் இன்றியமையாதது. சைவசித்தாந்திகளின் மேற்படி நிலைப்பாடு அத்வைத நிலைப்பாட்டிற்கு முற்றிலும் எதிரானது. சிவஞான சுவாமிகள் தனது பாடியத்தில் உலகின் இருப்பை மறுக்கும் சிந்தனையை மாயாவாதமென எடுத்துக் கூறி நிராகரிக்கிறார். **“உலகம் மெய்யான இருப்புடையது. ஏனெனில் அது காட்சிக்குப் புலனாவதால்”** என சிவஞான சுவாமிகள் தனது வாதத்தை நிலைநாட்டுகிறார்.

சிவாக்கிர யோகிகள் மாயாவாதத்துக்கெதிரான தனது மறுப்பை பின்வருமாறு தருகிறார். **“பேதம் மெய்யானதல்ல என்ற அத்வைத நிலைப்பாடு சரியாயின், உலகம் பன்மைத் தன்மையானதாய் காணப்படுவதும் மெய்யானதல்ல என்ற முடிவுக்கு வரவேண்டி ஏற்படும். ஆனால் காட்சியோ அன்றி வேறு எந்தப் பிரமாணமோ அத்வைதத்தின் நிலைப்பாட்டை உறுதிப்படுத்துவதாயில்லை”** என வாதிடுகின்றார். இவ்வாறு உரையாசிரியர்களுடைய வாதமுறை எவ்வாறாயினும் உலகினிருப்பை நிறுவுவதற்கு காட்சியே அடிப்படையான பிரமாணமாக இருப்பதும், உலகின் இருப்பை மறுப்பவருடைய வாதத்தை நிராகரிப்பதற்கும் காட்சியே அடிப்படையாக இருப்பதும் இதன் முக்கியத்துவத்தை எடுத்துக்காட்டப் போதுமானது.

4. அனுமானக் கொள்கையும் அதன் தருக்க-அறிவாராய்ச்சியியல் அம்சங்களும்

உண்மையென அறியப்பட்ட நேர்வுகளை தொடர்புபடுத்தி நியாயித்தலின் மூலமாக புதிய தகவல்களைப் பெறுவதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் முறையே அனுமானமாகும். வாதம், பிரமாணம் என்ற இரண்டு கூறுகளையும் இணைத்து இந்திய அளவையியலாளர்கள் தமது மரபுக்குரிய அனுமான முறையை விருத்தி செய்துள்ளனர். வாதத்தின் நோக்கம் விவாதித்தலின் மூலமாக ஒரு கருத்தை நிலைநாட்டுவதேயாகும். இதனை **தர்க்க சாஸ்திரம்** என அழைப்பர். பிரமாணம் வலிதான அறிகைக்குரியதொரு வழிமுறையாகும். இதனை "பிரமாணவிசாரம்" என அழைப்பர். அனுமானம் மேற்குறித்த இரு கூறுகளையும் உள்ளடக்கியிருப்பதால், அறிவின் ஊற்றாகவும் அதேவேளை நியாயித்தல் முறையாகவும் விளங்குகிறது. அறிவின் ஊற்றுப் பற்றிய ஆய்வுகள் அறிவாராய்ச்சியியலிலும், நியாயித்தல் முறைகள் அளவையியலிலும் உள்ளடக்கும். பிற தரிசனங்களைப் போலவே சைவசித்தாந்திகளும் அனுமானக் கொள்கையை அறிவின் வாயிலாகவும், நியாயித்தல் முறையாகவும் ஏற்றுக் கொண்டனர்.

சைவ சித்தாந்த நூல்களில் பௌஷ்கர ஆகமத்தின் பிரமாண படலத்திலும் சிவஞானசித்தியார் அளவைச் செய்யுள் களிலும் அனுமானம் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இவை தவிர சிவாக்கிரயோகிகள் தனது சைவபரிபாசையிலும், சிவநெறிப்பிரகாசத்திலும் அனுமானக் கொள்கை பற்றி ஓரளவு விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார். சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக்கொண்ட அனுமானக் கொள்கை பற்றிய விபரமான குறிப்புகள் உரையாசிரியருடைய விளக்கத்திலேயே காணப்படுகிறது. ஆனால் உரைவிளக்க வேறுபாடுகள் உரையாசிரியர்களிடையே காணப்படு கிறதால் சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டிற்குரிய அனுமானம் பற்றிய விளக்கத்தை பெறுவதில் சிரமங்கள் உள.

அனுமானத்தின் அறிவாராய்ச்சியியலம்சத்தை சுவார்த்த அனுமானம் என்றும் தருக்க அம்சத்தை பரார்த்த அனுமானம்

என்றும் தின்னாகர் பெயரிட்டழைத்தார்[1]. சுவார்த்த அனுமானம் ஏதுவின் துணை கொண்டு புறப்பொருள் உலகை அறிவதற்குப் பயன்படும் அறிகையாகுமென தின்னாகர் வரையறுத்தார். ஏது சாதனம் என அழைக்கப்பட்டது. வலிதான அறிகைக்கு சாதனம் இன்றியமையாதது.

சுவார்த்த அனுமானத்தினால் ஒருவன் தான் அறிந்ததை பிறர் தெளிய வாக்கிய வடிவில் கூறுவது பரார்த்த அனுமானம். வைதீக மரபில் பிரசஸ்த பாதர் என்பவரே முதன்முதலில் சுவார்த்த-பரார்த்த வேறுபாட்டினை எடுத்துக்காட்டியவர். எனினும் தின்னாகருடைய சுவார்த்த பரார்த்த விளக்கத்திலிருந்து வேறுபட்டு சுவார்த்த அனுமானம் தன்பொருட்டான வாதவடிவமேயெனவும் ஒருவர் தனது கருத்துக்களை பிறருக்கு நிரூபித்துக் காட்டுவதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் முறையே பரார்த்தனுமானமெனவும் பிரசஸ்பாதர் விளக்கினார்[2].

சைவசித்தாந்த மரபில் அதாவது, பௌஷ்கர ஆகமத்தில் சுவார்த்த-பரார்த்த பாகுபாடு குறிப்பிடப்படவில்லை. முதன் முதலில் சிவஞான சித்தியாரிலேயே இப்பாகுபாடு (தன்பொருட்ட னுமானமென்றும் பிறர் பொருட்டனுமானம் என்றும்) குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது[3]. சிவஞானசித்தியாரில் தன்பொருட்டனுமானம் பிறர் பொருட்டனுமானம் என்பன பற்றி அருணந்தி சிவாச்சாரி யாரால் தரப்படும் விளக்கம் தின்னாகரின் வரைவிலக்கணத்தை ஒட்டி அமைந்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஆனால் உரையாசிரி யர்களோ வெனில் அருணந்தி சிவாச்சாரியாரின் வரைவிலக்க ணத்தைப் பின்பற்றாது பிரசஸ்தபாதருடைய விளக்கத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டே தன்பொருட்டனுமானம் பற்றிய விளக்கத்தைத் தருகின்றனர்.

உரையாசிரியர்களுடைய காலம் 16ம் நூற்றாண்டிலிருந்து தொடங்குவதால் இக்காலப்பகுதியில் பௌத்தம் முதலிய அவைதிக தரிசனங்களது கருத்துக்களைப் புறக்கணிக்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் உரையாசிரியர்களுக்கு இருந்திருக்கலாம். மேலும் இவர்களது காலத்தில் நியாயவைசேடிக கருத்துக்கள், சைவசித்தாந்த தத்துவத்திற்கும் ஏற்புடையதாகக் கருதப்பட்டன.

இக்கருத்தினை உறுதி செய்யும் வகையில் சிவஞானபோதத்திற்கு பாண்டிப்பெருமாள் எழுதிய உரையை ஆதாரமாக எடுத்துக் காட்டலாம்[4]. பாண்டிப்பெருமாள் பௌத்த தருக்கக் கருத்துக் களைப் பின்பற்றியே அளவை நூற்கருத்துக்களை விளக்கிச் செல்கிறார். ஆனால், இவரின் பின்வந்த உரையாசிரியர்களோ அன்னம்பட்டரின் தருக்க சங்கிரத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டு சித்தியார் அளவைப் பாடல்களுக்கு உரை செய்தமை குறிப்பி டத்தக்கது[5].

அனுமானத்தின் ஆளுகைப் பரப்பினுள் சுவார்த்த அனுமானமே அறிகைக்குரியதாகும். அது அனுமானிக்க வேண்டியதற்கும், அவ்வனுமானத்தை ஆதரிக்கின்ற நியாயத்திற்கு மிடையிலான தொடர்பை ஆதாரமாகக் கொண்டது. அனுமானிக்க வேண்டிய பொருள் **"சாத்தியம்"** எனவும் அவ்வனுமானத்தை ஆதரிக்கின்ற நியாயம் **"சாதனம்"** எனவும் அழைக்கப்படும். அனுமானிக்க வேண்டிய பொருளின் நிலையிடம் "பக்கம்" எனப்படும். அதாவது சுவார்த்த அனுமானம் என்பது பக்கத்திலுள்ள சாத்தியத்தை அது சாதனத்துடன் கொண்டுள்ள வியாப்தித் தொடர்பை ஆதாரமாகக் கொண்டு அறிதல் எனலாம். இவ்வறிகை முயற்சியில் வியாப்தியானது அறிகையைக் கட்டுப்படுத்தும் தத்துவமாகச் செயற்படுகின்றது.

ஒரு சொல்லின் பொருட்குறி என்பதே வியாப்தி என்ற சொல்லின் தாற்பரியமாகும். சாதனத்துக்கும், சாத்தியத் திற்குமிடையிலான பொருட்குறித் தொடர்பினைச் சுட்டுவதற்கு வியாப்தி என்ற பதத்தினை இந்திய அளவையியலாளர் பயன்படுத்துவர். முதன்முதலில் வியாப்தி பற்றித் திட்டவட்டமான வரைவிலக்கணம் தின்னாகராலேயே தரப்பட்டது[6]. காலப் போக்கில் ஏனைய இந்திய அளவையியலாளரும் வியாப்தியை அனுமானத்திற்குரியதொரு இன்றியமையாத நிபந்தனையாக ஏற்றுக்கொண்டனர்.

இந்திய அளவையியலாளர்களால் அனுமானத்திற்குரிய தொரு விளக்கமாகத் தரப்படும் புகை, நெருப்பு, என்பவற்றுக் கிடையிலான தொடர்பை கவனிப்பின், அங்கு சாதனத்திற்குரிய

பொருட்குறியிலும் பார்க்க சாத்தியப் பொருட்குறியின் ஆளுகைப் பரப்பு கூடியது என்பதனால், சாதனத்திலிருந்து சாத்தியத்தை அனுமானிக்கக் கூடியதாயிருக்கிறது. அதாவது புகையிலிருந்து நெருப்பை அனுமானிக்கிறோம். சாதனத்திற்கும் சாத்தியத்திற்கும் இடையிலான பொருட் குறித் தொடர்பு வியாப்பிய-வியாபகத் தொடர்பு என அழைக்கப்படும்.

வியாப்தியின் சார்பின்றி சாதனம், பக்கத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்பட முடியாதென்பதால் இந்திய அளவையி யலாளர் அனுமானத்தைக் கட்டுப்படுத்துகிற நிபந்தனையாக வியாப்தியை ஏற்றுக் கொண்டனர். எனினும் வியாப்தியின் இயல்பு தொடர்பாக இந்திய அளவையியலாளரிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. நியாயக் கொள்கையினர் வியாப்தியை இன்றியமையாத தொடர்பு அல்லது “நியதிசம்பந்தம்” என விளக்கினர். ஆனால் பௌத்த அளவையியலாளர்களோ, பிரிக்க முடியாத தொடர்பு அதாவது “அவினாபாவ நியமம்” என விளக்கினர். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ வியாப்தியை உடனிகழ்ச்சி விதி “சககாரிய நியமம்” என எடுத்துக் காட்டுவர்[7].

வியாப்தியை இன்றியமையாத தொடர்பு எனக் கூறும் நையாயிகருடைய விளக்கம் புலனனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு பெறப்பட்டதாகும். இரு நிகழ்ச்சிகள் உடனிகழ்வதும், ஒன்றில்லாதபோது மற்றது நிகழாது போவதும், இவ்விரு பொருட்களுக்கிடையிலான தொடர்பை நிராகரிக்கும் உதாரணங் களில்லாமையும், அவ்விரு பொருள்களுக்கிடையே தவிர்க்க முடியாத் தொடர்பொன்றிருப்பதை எடுத்துக் காட்டுகிறதென நையாயிகர் வாதிடுவர்.

வியாப்தி பற்றிய நையாயிகருடைய விளக்கம் பௌத்த அளவையியலாளர்களால் நிராகரிக்கப்படுகிறது. பௌத்த அளவையியலாளர்கள் வியாப்தியை தருக்க இன்றியமை யாமையென விளக்குவர். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப்படி வியாப்தியை அவதானத்திலிருந்து நிறுவமுடியாது. இரு நிகழ்ச்சிகள் தம்மிடையே தொடர்பு கொண்டுள்ளன என்பதனை எடுத்துக்காட்டும் உடன்பாடான சம்பவங்கள் சிலவற்றிலிருந்து

வியாப்தியை நிறுவமுடியாது. நெருப்பும், புகையும் கடந்த காலங்களில் சேர்ந்தே காணப்பட்டன என்பதிலிருந்து எதிர்காலத்திலும் அவ்வாறே சேர்ந்து காணப்படுமெனக் கூறமுடியாது. இங்கு நெருப்பிற்கும் புகைக்குமிடையிலான தொடர்பு தருக்க ரீதியாக எடுத்துக்காட்டப்படவில்லை. வியாப்தி என்பது பௌத்த அளவையியலாளர்களின் அபிப்பிராயப்படி ஒரு தருக்கத் தொடர்பு சாத்தியம், தருக்க ரீதியாக சாதனத்தை உள்ளடக்கியுள்ளதென்பதே வியாப்தியின் கருத்தாகும். இதனையே **அவினாபாவநியமம்** என இவர்கள் விளக்குவர்.

சாதனத்தை சாத்தியம் தருக்க ரீதியாக உள்ளடக்கியுள்ள தென்ற வியாப்தி விளக்கம், பௌத்த அளவையியலாளர்களால் எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது. இரு பொருள்களில் அல்லது நிகழ்ச்சிகளில் ஒன்று மற்றதில் உள்ளடக்கியுள்ளதெனக் காட்டுவதே தருக்க இன்றியமையாமை எனப்படும். நியாயக் கொள்கையினுடைய வியாப்தி பற்றிய விளக்கத்துடன் ஒப்பிடுகையில் பௌத்தர்களுடைய வியாப்தி பற்றிய விளக்கம் சிறப்பானதேயெனினும் வியாப்தி பற்றிய இவ்விருசாரருடைய விளக்கங்களும் அதன் அறிகை அம்சத்தை தெளிவாக வெளிக் கொணரவில்லை. நையாயிகர் வியாப்தியை அனுபவ அடிப்படையில் விளக்க, பௌத்தர்களோ அதனை தருக்க அடிப்படையில் விளக்குகின்றனர். இவ்விரு விளக்கங்களையும் சைவ சித்தாந்திகளின் வியாப்தி பற்றிய விளக்கத்தோடு ஒப்பிடின் சைவசித்தாந்த விளக்கம் சிறப்பானதொன்றாகக் காணப்படுகிறது. தருக்க அனுபவ அடிப்படைகள் இரண்டையும் இணைத்து சைவசித்தாந்திகள் வியாப்திக்கு விளக்கம் தருகின் றனர். ஏலவே கூறியது போல அனுமானம் ஓர் தருக்க முறைமட்டுமல்ல, அது உண்மையறிவைப் பெறுவதற்கான ஓர் பிரமாணமுமாகும். எனவே வியாப்தி பற்றிய விளக்கம் தருக்க அளவையியலடிப்படைகள் என்ற இருநோக்குநிலைகளி லிருந்தும் அணுகப்படல் வேண்டும்.

சககாரியமென்பது இருபொருள் அல்லது இரு நிகழ்ச்சிகள் (சாதனமும் சாத்தியமும்) சமகாலத்து அல்லது ஒன்றன் பின் ஒன்றாய் தோன்றுதலைக் குறிக்கும். மீண்டும் சரிபார்க்கப்பட்ட

அவதானத்திலிருந்து அவ்விரு நிகழ்ச்சிகள் அல்லது பொருள்க ளுக்கிடையே காணப்படும் தொடர்பு பற்றிய அறிவு பெறப்படு கின்றது. நியமம் என்பது விதி எனப்படும். இருபொருள் களுக்கிடையே அல்லது நிகழ்ச்சிகளுக்கிடையே உள்ளதாக அவதானிக்கப்பட்ட தொடர்பு அரூபப்படுத்தப்படும்போது அத்தொடர்பு விதியாகிறது. சககாரிய நியமம் அனுபவம் சார்ந்தது. ஏனெனில் அது அனுபவத்திலிருந்து பெறப்படு வதாகும். அது தருக்கரீதியானது. ஏனென்றால் சாதனத்துக்கும் சாத்தியத்துக்குமிடையிலான தொடர்பை எத்தகைய சார்பு மில்லாமல் விதியாக விளக்குகிறது. வியாப்தியை சககாரிய நியமமாக எடுத்துக்காட்டும் சைவசித்தாந்த விளக்கம் பௌஷ்கர ஆகமத்தில் காணப்படுகிறது.

பிற்கால சைவசித்தாந்த இலக்கியங்களில் வியாப்தி பற்றி வேறுவகையான விளக்கங்களும் காணப்படுகின்றன. சிவஞானசித்தியார் உரையில் சிவஞான சுவாமிகள் வியாப்தியை **"அவிநாபாவத் தொடர்பு"** என விளக்குகின்றார். இது பௌத்தர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட வியாப்தி பற்றிய விளக்கமாகும். இவருடைய அபிப்பிராயப்படி, சாதனத்திலிருந்து சாத்தியம் தருக்க ரீதியாக உய்த்தறியப்படும். சங்கர பண்டிதர் வியாப்தி பற்றி பிறிதொரு விளக்கத்தைத் தருகிறார். வியாப்பிய வியாபகத்துக்கிடையிலான இயற்கைச் சம்பந்தமே வியாப்தியென இவர் விளக்குகிறார்.

சுவார்த்த அனுமானம் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் அது ஓர் அறிவுத முயற்சியே என்றும், இம்முயற்சி மொழிவடிவம் பெறும்போது பரார்த்த அனுமானமாகிறது என்றும் குறிப்பிட் டோம். அதாவது சுவார்த்த அனுமானம் மொழி வடிவத்தை (வாக்கிய வடிவத்தை) பெறும்போது பரார்த்த அனுமான மாகிறது. அனுமானத்தை ஒரு தருக்க முறையாகக் கருதின் அது பரார்த்த அனுமானத்தையே சுட்டும்.

சிவஞானசித்தியாரின்படி அனுமானத்தின் தருக்க அமைப்பு மூன்று படிநிலைகளைக் கொண்டுள்ளது. இவை முறையே பக்கம், ஏது, (சாதனம்) திட்டாந்தம் எனப்படும்.

ஆனால் மறுபுறம் பௌஷ்கர ஆகமமும் சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களும் அனுமானத்தின் தருக்க அமைப்பு ஐந்து படிநிலைகளைக் கொண்டுள்ளதாக எடுத்துக் காட்டுகின்றனர். பக்கம், ஏது திட்டாந்தம் என்ற மூன்றுடன் உபநயனத்தையும், நிகமனத்தையும் இணைத்து அனுமானம் பற்றிய ஐந்து அங்கக் கொள்கையை இவர்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றனர். இந்திய அளவையியல் வரலாற்றில் அனுமானம் பற்றிய மூன்று அங்கக்கொள்கையை பௌத்த அளவையியலாளர்கள் அறிமுகப் படுதினர். நியாய வைசேஷிகர் அனுமானத்தின் ஐந்து அங்கக் கொள்கையை ஆதரிப்பவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர்.

அனுமானம் பற்றிய மூன்று அங்கங்கொள்கையை அருணந்தி சிவாச்சாரியார் எடுத்துக்காட்டும் அதேவேளை, பௌஷ்கர ஆகமமும் சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களும் ஐந்து அங்கக்கொள்கையை பின்பற்றுவது ஏனென்ற வினா இங்கு எழலாம். அருணந்தி சிவாச்சாரியாரோ அனுமானத்தை ஓர் அறிகை முயற்சியாகவே கருதியவர். ஆனால் உரையாசிரி யர்களோ பிரதான மான ஒரு வாத முறையாகவே அதனை விளங்கிக் கொண்டனர். பக்கத்தில் மறைந்துள்ள சாத்தியத்தை ஏதுவின் உதவியுடன் அறிவதற்குரியதோர் அறிகைக் கருவியாக அனுமானத்தை அருணந்தி சிவாச்சாரியார் புரிந்து கொண்டார். ஆனால் அனுமானத்தை ஓர் வாதவடிவிலான நிரூபண முறையாகவே பௌஷ்கராகமமும் சிவஞானசித்தியார் உரையா சிரியர்களும் அணுகினர். விவாதத்தின் போது தமது கருத்தை நிலைநாட்டுவதற்குரிய சாதனமாகவே அனுமானம் இவர்களால் விளங்கிக்கொள்ளப்பட்டது. ஒரு விவாதத்தில் வாதி தனது கருத்தினை முன்மொழிதல் பிரதிக்ஞை (மேற்கோள்) என அழைக்கப்படும். பிரதிக்ஞை அனுமானத்தின் ஐந்து அவயங்களில் முதலாவது அங்கமாகும். இரண்டாவது அங்கமாக ஏது ஆதாரப்படுத்தும் நியாயமாகத் தரப்படும். பிரதிக்ஞை உண்மையான அறிவே என்பதனை திட்டாந்தம் நியாயப்படுத்தும். உபநயனம் ஏதுவை பிரதிக்ஞையுடன் இணைக்கிறது. இது நான்காவது அங்கமாகும். முதலாவது அங்கத்தில் முன்மொழி யப்பட்ட மேற்கோள் ஓர் நிறுவப்பட்ட கூற்றாக நிகமனத்தில் தரப்படுகிறது. இது ஐந்தாவது அங்கமாகும். அதாவது

அனுமானம் ஒரு வாதவடிவம் என்ற வகையில் மேற்குறித்த ஐந்து அங்கங்கள் அல்லது படிநிலைகளைக் கொண்டதாய் பக்கம், சாத்தியம், சாதனம் என்ற மூன்று பதங்களையுடையதாய் இந்திய அளவையியலாளர்களால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டது.

பிரதிக்ஞை என்ற முதலாவது அங்கம் சில இந்திய அளவையியலாளர்களால் பக்கம் எனவும் அழைக்கப்படுவதுண்டு. சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களிலொருவரான சிவாக்கிர யோகிகள் பக்கமும் பிரதிக்ஞையும் ஒன்றே எனக் குறிப்பிடுவர்[10]. எனினும் இவ்விரு பதங்களும் தம் கருத்தில் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வேறுபடுகின்றனவென்பதை நாம் மனம் கொள்ளுதல் வேண்டும். அனுமானத்தின் முதலாவது படிநிலையை பிரதிக்ஞை யென ஒருவர் குறிப்பிடுவராயின் அவர் அனுமானத்தை ஒரு வாதவடிவமாகவே காண்கிறாரெனக் கருதல் வேண்டும். இங்கு நிறுவலுக்குரியதெதுவென பிரதிக்ஞை மூலம் முன்மொழியப்படுகிறது. ஆனால் பிரதிக்ஞை என்ற சொல்லுக்கு பதிலாக, பக்கம் என்ற பதத்தினால் அனுமானத்தில் முதற்படி நிலையை ஒருவர் சுட்டுகின்றாரென்றால் அவர் அனுமானத்தை ஒரு வாத வடிவமாகக் கருதவில்லை என்றும், அதனை ஒரு அறிகை முயற்சியாகவே கருதுகிறார் என்றும், அவ்வறிகை முயற்சியில் அனுமானிப்பதற்குரிய பொருளின் நிலையிடத்தைச் சுட்டுவதற்கே அவர் பக்கம் என்ற பதத்தைப் பிரயோகிக்கிறார் என்றும் நாம் உணர்ந்து கொள்ளுதல் வேண்டும். அருணந்தி சிவாச்சாரியார் அனுமானத்தின் முதற்படி நிலையை பக்கம் எனச் சுட்டுகிறார். ஆனால் பௌஷ்கர ஆகமமோ அதனை பிரதிக்ஞை என்றே குறிப்பிடுகிறது. பிரதிக்ஞை அல்லது பக்கம் அனுமானத்தின் முதற்படிநிலை. இது பக்கத்தையும் சாத்தியத்தையும் தன்னுள்ளடக்கியது. சாத்தியம் அனுமானிக்க வேண்டிய பொருள். அப்பொருளின் நிலையிடம் பக்கமாகும். எனவே முதலாவது படிநிலையில் பக்கம் சாத்தியத்துடன் இணைக்கப்படுகிறது.

அனுமானத்தின் இரண்டாவது படிநிலை ஏது எனப்படும். இது அனுமானத்தில் இருவிதமாகப் பணியாற்றுகிறது. ஒருபுறம் ஏதுவை ஆதாரமாகக் கொண்டு அனுமானம் உருவாக்கப்

படுகிறது. மறுபுறம் ஏதுவானது சாத்தியத்துடன் கொண்டுள்ள வியாப்தித்தொடர்பு காரணமாக பக்கத்தில் சாத்தியத்தின் இருப்பை நிறுவவும் பயன்படுகிறது. பக்கதர்மமும், வியாப்தியும் அனுமானச் செயலுக்கான இருநிபந்தனைகளாகும். பக்கத்துடன் ஏது கொண்டுள்ள தொடர்பை பக்கதர்மம் ஆளுகை செய்ய, வியாப்தி தத்துவமோ ஏது சாத்தியத்துடன் கொண்டுள்ள தொடர்பை வழி நடத்துகிறது.

திட்டாந்தம் அனுமானத்தின் மூன்றாவது அங்கம். உடன்பாடானதும் எதிர்மறையானதுமான இரு நிறை எடுப்புக்களையும், அந்நிறை எடுப்புக்களை ஆதாரப்படுத்தும் உதாரணங்களையும் கொண்டதாகத் திட்டாந்தம் விளங்குகிறது. உடன்பாட்டு வடிவிலமையும் நிறை எடுப்பின் மூலம் சாத்திய சாதனங்களுக் கிடையிலான வியாப்தித் தொடர்பு வலியுறுத்தப்படுகிறது. எதிர் மறையான நிறை எடுப்பு மூலம் அத்தொடர்பு உண்மை யானதேயென உறுதிப்படுத்தப்படுகிறது. நிறை எடுப்புக்கள் உள்ளடக்கத்தைப் பெற்றிராததன் காரணமாக அடுக்களை, மடு போன்ற உதாரணங்கள் இவற்றுடன் இணைக்கப்பட்டு இந்நிறை எடுப்புக்கள் கூறுவது புறவுலகுசார்விதிகளேயென எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. உடன்பாட்டு வடிவிலமையும் உதாரணத்தின் நிலையிடம் சபக்கம் எனவும், எதிர்மறை வடிவிலமையும் உதாரணத்தின் நிலையிடம் விபக்கம் எனவும் அழைக்கப்படும்.

உபநயனமும், நிகமனமும் அனுமானத்தின் இறுதி இரு அங்கங்களாகும். இவையிரண்டும் ஒரு வாதத்தின் நிறுவலுக்குரிய இரு படிநிலைகளாகவுள்ளன. பிற்காலச் சைவசித்தாந்திகள் அனுமானத்தை ஒரு பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொண்டாலும் அதனை வாத வடிவமாகக் கருதியமையால் தமது அனுமானக் காட்டுருவில் இவையிரண்டையும் இணைத்துக் கொண்டனர். திட்டாந்தத்தினால் எடுத்துக் காட்டப்பட்ட சாத்திய சாதனங்களுக்கிடையிலான தவிர்க்க முடியாத் தொடர்பை, நிறுவலை வேண்டிநிற்கும் சாத்தியத்துக்குரிய குணாதிசயமாக உபநயனம் எடுத்துக் காட்டப்படுகிறது. ஏதுவை திட்டாந்தத்துடன் தொடர்புபடுத்துவதன் மூலம் உபநயனம் நிகமனத்தைப் பெறுவதற்கு வழியமைக்கிறது. அனுமானத்தின் இறுதிப் படிநிலை

நிகமனம் எனப்படும். முதற்படிநிலையில், கருதுகோளாக முன்மொழியப்பட்டது. இவ்விறுதி நிலையில் ஐயத்துக்கப்பாற்பட்ட உண்மையாக நிறுவப்படுகிறது.

இந்திய அளவையியல் வரலாற்றில் தின்னாகரே முதன் முதல் வலிதான அனுமானத்திற்குரிய நிபந்தனைகள் பற்றிக் குறிப்பிட்டவராவர். தின்னாகரைத் தொடர்ந்து நையாயிகரும் மேலதிகமாக வேறு இரு நிபந்தனைகளை இணைத்து வலிதான அனுமானத்திற்குரிய நிபந்தனைகள் ஐந்தென எடுத்துக்காட்டினர்.

தின்னாகர் எடுத்துக்காட்டிய நிபந்தனைகள் பின்வருமாறு:

1. ஏது பக்கத்திலிடம் பெறல் வேண்டும்.
2. அது சபக்கத்திலும் இடம்பெறல் வேண்டும்.
3. விபக்கத்தில் உள்ளடக்கப்படாதிருத்தல் வேண்டும்.

மேற்குறித்த மூன்று நிபந்தனைகளுடன் நையாயிகர்கள் மேலும் இரு நிபந்தனைகளை இணைத்து நிபந்தனைகளை ஐந்தென ஏற்றுக்கொண்டனர். அவையாவன பின்வருமாறு:

4. பக்கத்தில் ஏது மறுக்கப்படுதலாகாது.
5. எந்த ஏதுவைக் கொண்டு ஒரு சாத்தியத்தை நிறுவ முயலுகிறோமோ அந்த ஏதுவுக்கு முரணான பிறிதொரு ஏதுவால் அச்சாத்தியத்தை நிறுவுதல் இயலாததாய் இருத்தல் வேண்டும்.

இவற்றில் முதலாவது நிபந்தனை, பக்கத்தில் ஏது பெறப்பட வேண்டியதன் அவசியத்தைச் சுட்டுகிறது. இந்நிபந்தனையை மீறும் பட்சத்தில் அனுமானம் குறைபாடுடையதாக அல்லது வலிதற்றதாகப் போய்விடும் ஆபத்துண்டு. இரண்டாவது, மூன்றாவது நிபந்தனைகள் அனுமானத்தின் ஏற்புடமையை நேரடியாகவும் மறைமுகமாகவும் உறுதி செய்கின்றன. சபக்கம் என்பது பக்கத்திற்கு ஒத்த பக்கம் எனப்பொருள்படும். ஒத்த பக்கத்தில் சாத்தியத்துடன் சாதனம் இணைந்திருப் பதைக் காட்டுவதன் மூலம் அனுமானம் வாய்ப்புடையதாக

இரண்டாவது விதி மூலம் எடுத்துக் காட்டப்படுகிறது. விபக்கம் என்பது ஒவ்வாப்பக்கம். சபக்கத்தில் பெறப்பட்ட முடிவு விபக்கத்தினால் உறுதி செய்யப்படுவதை மூன்றாவது விதி எடுத்துக் காட்டுகிறது. நான்காம், ஐந்தாம் நிபந்தனைகளில் முதலாவது, பிறிதொரு வலிதான நிரூபணத்தினால் ஏலவே பெறப்பட்ட நிரூபணம் பொய்யாக்கப்படல் கூடாது என்றும், இரண்டாவது நிபந்தனை ஒரு நிரூபணத்தில் பயன்படுத்தப்பட்ட ஏதுவுக்கு எதிர்மாறான பிறிதொரு ஏதுவைக் கொண்டு நிறுவப்பட வேண்டிய சாத்தியத்தை நிறுவ முடியாதிருத்தல் வேண்டுமெனவும் கூறுகிறது.

இவ்விரு இறுதி நிபந்தனைகளும் வலிதான வடிவத்துடன் நேரடியாகத் தொடர்பு கொண்டவையல்ல. விவாதிப்பவர்களை ஒரு வாதத்தில் வழிநடத்தும் தத்துவமாகவே இவ்விரு நிபந்தனைகளும் காணப்படுகின்றன. பிற்காலச் சைவசித்தாந்திகள் அனுமானத்தை அறிகைக்குரிய பிரமாணமாகவும், அத்துடன் அதனை ஒரு வாத முறையாகவும் ஏற்றுக்கொண்டதால் மேலே கூறப்பட்ட ஐந்து நிபந்தனைகளையும் அனுமானத்திற்குரிய நிபந்தனைகளாகக் கருதுகின்றனர்.

5. சப்தப் பிரமாணம் அல்லது உரையளவை

சைவ சித்தாந்தம் சப்தப் பிரமாணத்தை மெய்யான அறிவைத் தரும் வழிகளிலொன்றாக ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறது. காட்சியாலும் அனுமா னத்தாலும் பெறப்பட முடியாதிருக்கும் விடயங்கள் பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்கு சப்தப் பிரமாணம் பயன்படுகிறது. "சித்தாந்த சைவ சங்கிரகம்" என்ற நூல் சப்தப் பிரமாணம்**"வாக்கியப் பொருளுணர்ச்சியின் கருவியாகும்"** என்றும், **"வாக்கியம்** பதங்களின் கூட்டமென்றும், **பதம்** ஆற்றலால் பொருளை உணர்த்தும் எழுத்தொலி என்றும், ஆற்றலாவது "ஆ" எனும் சப்தத்துக்கு **"ஆத்தன்மையுடைய"** பொருளோடு உளதாய கற்பித சம்பந்த மென்றும், அவ்வாற்றல் இப்பதத்தால் இப்பொருள் உணர்த்துதலென்ற நியமத்தாலாகியதென்றும்" குறிப்பிடுகின்றது[1].

வித்யாபூஷணர், கீர்த் ஆகியோர் சப்தத்தைப் **"பேச்சு"** என்றும்,பட்டாச்சாரியார் போன்றோர் அதனைச் **"சொல்"** எனவும் மொழி பெயர்த்துக் கூறுகின்றனர். சில சந்தர்ப்பங்களில் **"அதிகாரம்"** எனவும் மொழி பெயர்க்கப்படுகிறது. சப்தத்தை **"ஆப்த உபதேசம்"** அதாவது, நம்பிக்கைக்குரியவரின் கூற்று என கௌதமர் வரைவிலக்கணப்படுத்தினார்[2]. அன்னம்பட்டர் **"ஆப்த வாக்கியம் சப்தம்"** என வரைவிலக்கணம் தருகிறார்[3]. ஒரு துறையில் நிபுணத்துவம் பெற்றவன் ஆப்தன் எனவும், அவனது கூற்று ஆப்த வாக்கியம் எனவும் அழைக்கப்படும். தன்துறையில் புலமையுடையவனாகவும், நேர்மையுடையவ னாகவும், தன் கருமத்தைச் சிறப்பாக சொல்ல வல்லவனாகவும் இருப்பவனே **"ஆப்தன்"** என வாத்ஸ்யாயனர் தனது நியாய சூத்திர உரையிற் குறிப்பிடுகிறார். **"ஆப்தன் உண்மையைப் பேசுபவன்"** என அன்னம்பட்டர் குறிப்பிடுகிறார். இவ்விரு வரைவிலக்கணங்களின் படியும் உண்மையைப் பேசும் மனிதன் ஆப்தன் எனப்படுகிறான்.

நையாயிகர் சப்தப் பிரமாணத்தை "ஆப்த வசனம்" என்றே அழைப்பர். இவர்களது அபிப்பிராயப்படி, ஆப்த வசனம் லௌகீகம், அலௌகீகம் (வைதீகம்) என இரண்டாகப் பிரிக்கப்படும். புருஷனும் ஈஸ்வரனும் ஆப்தர்களாவர்[4]. நையாயிகரைப் போலவே அத்வைத வேதாந்திகளும் சப்த பிரமாணத்தை ஆப்தம் என வரைவிலக்கணப்படுத்தி அதனை லௌகீகம், வைதீகமென இரண்டாக வகுப்பர். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப்படி வைதீக வாக்கியம் வியவகாரிக அர்த்தத்தை அறிவிப்பன, பரமார்த்த தத்துவத்தை அறிவிப்பனவென இரண்டாக வகுக்கப்படும்[5]. ஆப்த வசனம் பற்றிய நையாயிக ருடைய பிரிப்பு முறையும், அத்வைத வேதாந்த பிரிப்பு முறையும் ஒன்றல்ல. நையாயிகர் கூறும் லௌகீக, அலௌகீக வாக்கியத்தை கூறுபவன் புருஷனாவான். இறைவனும் இவர்களது கருத்துப்படி புருஷ னாவான். ஆனால் அத்வைத வேதாந்தமோ சுருதியை ஆப்தனில்லா வாக்கியங்களாக ஏற்றுக் கொள்கிறது. ஆப்த வாக்கியம் பற்றிய சைவசித்தாந்த நிலைப்பாடு நையாயி கருடைய விளக்கத்தை ஒட்டியே காணப்படுகிறது. நிச்சிதமாயி ருக்கின்ற அர்த்தத்தை யாதொருவன் சொல்கிறானோ அவன்

"ஆப்தன்" என பௌஷ்கர ஆகமம் குறிப்பிடுகிறது[6]. இதன்படி மானிட வாக்கியம், சிவவாக்கியம் என ஆப்தவாக்கியம் இரு வகைப்படும். இது நையாயிகர் கூறுகின்ற அலௌகீக ஆப்த வாக்கியத்தை ஒத்ததாகக் காணப்படுகிறது. சிவன் பரமாப்தனாகையால், மானிட வாக்கியங்களுடன் ஒப்பிடுகையில் சிவவாக்கியம் மேலானது. சிவனை பரமாப்தன் என பௌஷ்கரம் குறிப்பிடுகிறது.

சிவஞானசித்தியார் ஆப்த வாக்கியத்தை தந்திர உரை, மந்திர உரை, உபதேசவுரை என மூன்றாக வகுத்துக் கூறுகின்றது. உரையாசிரியர்களின் ஒரு சாரரின் கருத்துப்படி ஆகமங்களின் சரியா, கிரியா பாதங்கள் தந்திரவுரை எனவும், யோகபாதமும், ஞானபாதமும் முறையே மந்திர உரையெனவும் உபதேசவுரை எனவும் அழைக்கப்படும். இவை சிவனால் கூறப்பட்டவையாதலால் அலௌகீக ஆப்தவாக்கியமெனவும் பரமாப்த வாக்கியமெனவும் கருதப்படும்[7]. திருநெல்வேலி ஞானப்பிரகாச முனிவர் தந்திர, மந்திர, உபதேச உரைகளுக்கு சிறிது வேறுபட்ட விளக்கம் தருவதன் மூலம் ஆப்த வாக்கியத்தி னியல்பு பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இவரது அபிப்பிராயப்படி சப்தசாமத்தியம், அர்த்த சாமத்தியம், வஸ்து சாமத்தியம் என்பவற்றால், ஆகம விரோதமின்றி சரியா கிரியா கிருத்தியம் போதிப்பது தந்திர உரை எனப்படும். மனமடங்கி யோகத்தி லிருந்து வழிபாடு செய்தல் பற்றியது மந்திர உரை எனப்படும். பதி, பசு, பாசம் என்ற மூன்றினதும் இலக்கணங்களைப் போதிப்பது உபதேச உரையாகும்[8].

மேலே கூறப்பட்டவற்றிலிருந்து சப்தப்பிரமாணம் பற்றிய விளக்கத்தில்ஆப்தன் என்ற எண்ணக்கரு பற்றிய தெளிவு இன்றியமையாத தென்பது பெறப்படும். இதனாற் போலும் ஆப்தனாகும் தகுதி எவருக்குண்டென வாத்ஸ்யாயனர் விளக்குகையில் –

1. நேரடியானதும் ஏற்புடையதுமான அறிவைப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும்.

2. நேர்மையான நோக்கம் கொண்டவராக இருத்தல் வேண்டும்.
3. கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்யவல்லவனாக இருத்தல் வேண்டும்.

இவ்வாறு ஆப்தனின் தகுதிகள் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார்

நேரடி அறிவைப் பெற்றவர்களே வாத்ஸ்யாயனரின் அறிவுப்படி போதிய விபரங்களைக் கொண்டதும் நம்பகத் தன்மையுடையதுமான அறிவைத் தரவல்லவர்களாயிருப்பர். சைவ சித்தாந்தப்படி உண்மையான அறிவைத் தரவல்லவனே ஆப்தன். அவன் கூற்று, காம வெகுளி முதலிய விபரீதங்களற்றதாக இருக்கும்.

ஆப்தன் நேர்மையான நோக்கம் கொண்டவனாக இருத்தல் வேண்டும் என்பதன் மூலம், பொய் சொல்லுபவர்களினதும் ஏமாற்றுக்காரர்களினதும் கூற்றுக்கள் ஆப்தவசனமாக மாட்டாதென வாத்ஸ்யாயனர் குறிப்பிடுகிறார் போலும். நேர்மையான நோக்கமும் புலமைத்துவமும் இரு வேறுபட்ட முயற்சிகளாகுமென்பதால், இவ்விரு நிபந்தனைகளும் தனித் தனிக் கூறப்பட்டன. புலமைத்துவம் என்பது நேரடி அறிவால் பெறப்படும். புலமைத்துவம் உடையோர் அனைவரும் நேர்மை யான நோக்கம் கொண்டவர்களாயிருத்தல் வேண்டுமென் பதில்லை. எனவே தான் நேரடியாகப் பெறப்பட்ட புலமையுடன் கூடவே, நேர்மையான நோக்கமும் ஆப்தனுக்கு இருக்க வேண்டுமென வாத்ஸ்யாயனர் குறிப்பிட்டார்.

கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்யும் வல்லமை ஆப்தனுக்குரிய மூன்றாவது தகுதியாகும். வாய்பேச முடியாதவன் எத்துணை அறிவுடையவனாயினும் தன்னறிவைப் பிறர்க்கு செம்மையாக எடுத்துக் கூற முடியாது. அவன் சைகையினால் கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்ய வல்லவனாயினுங் கூட, கருத்துப் பரிமாற்றத் திற்கு சைகை பொருத்தமான சாதனமல்ல. எனவே இம் மூன்றாவது நிபந்தனையும் ஆப்தனுக்குரிய தகுதிகளிலொன்றாக வாத்ஸ்யாயனரால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டது. **"அறிவின்**

வாயில்கள்" என்ற நூலில் மொன்ரேகு (Montague) அதிகாரம் மூன்று வகைப்படுமென எடுத்துக் கூறி அவற்றின் ஏற்புடைமை பற்றி ஆராய்கிறார். ஓர் ஆய்வுத் துறையில் புலமை பெற்றவர் என்ற மதிப்புடையவர் கூற்றும், பெருந் தொகையினரால் உண்மையென ஏற்றுக் கொள்ளப்படும் கூற்றும், முதிர்ந்தோர் கூற்றுக்களும் அறிவாகுமெனப் பொதுவாக நம்பப்படுகிறது. ஆனால் அறிவைப் பெறுவதற்கான இவ்விறுதி இரு முறைகளும் ஏற்புடையதல்லவென மொன்ரேகு வாதிடுகிறார்[10].

பெருந்தொகையானோர் ஒருவரைப் பின்பற்றுகிறார்கள் என்பதற்காக, அவரது கருத்துக்கள் உண்மையாக இருக்க வேண்டுமென்பதற்கு எவ்வித ஆதாரமுமில்லை. அதே போல பல நூற்றாண்டுகளாக நம்பப்பட்டு வந்த கருத்துக்களும் உண்மையாகவே இருக்க வேண்டும் என்ற கட்டாயமில்லை. இவ்வாறு அதிகாரத்தின் இவ்விறுதி வழிமுறைகள் இரண்டையும் மொன்ரேகு நிராகரிக்கின்றார். ஆப்தன் பற்றிய வாத்ஸ்யாயனரின் முதல் இரு நிபந்தனைகளும் மொன்ரேகுவின் விளக்கத்திலும் பார்க்க சிறப்பானதா யிருப்பதை அவதானிக்கலாம். புலமைத் துவமும் நேர்மையுமுடைய ஒருவரின் கூற்றுக்கள் உண்மையாக இருக்கும். எனவே அவனுக்கு ஆப்தனாகும் தகுதியுண்டு.

ஆப்தனின் இயல்பு பற்றி சைவசித்தாந்த நூல்மரபு தரும் விளக்கம் வாத்ஸ்யாயனரது விளக்கத்துடன் ஒத்து வருகிறது. ஆப்தத்தைக் கூறுபவர்கள் மூவகையினர். ஆப்தன், பிராந்தன், வஞ்சகன் என்ற மூன்று பிரிவினராகுமெனக் கூறுகின்ற சங்கர பண்டிதர், மயக்கத்தால் பொருளை விபரீதமாக உணர்ந்து கூறுபவன் பிராந்தன் என்றும், வஞ்சகன் தானறிந்த பொருளை காம வெகுளிகளால் விபரீதமாகக் கூறுபவன் எனவும் குறிப்பிட்டு, இவ்விருவர் கூற்றும் உரையளவைப் போலி என்கிறார். தன்கண் மயக்கமில்லாது பொருளை உள்ளவாறு உணர்ந்து உள்ளவாறு கூறுபவனே ஆப்தன். அவன் கூறும் வாக்கியம் ஆப்தமென சங்கர பண்டிதர் விளக்கம் தருகிறார்[11].

ஒருவன் தன்கண் மயக்கமில்லாது பொருளை உள்ளவாறு உணர்ந்து கூறுகிறானென எவ்வாறு நாமறிவோம்?

ஆப்தனாகும் தகுதி ஒருவருக்குண்டென அறிவதெவ்வாறு?

வாத்ஸ்யாயனர் கூறும் மூன்று நிபந்தனைகளை அல்லது சங்கரபண்டிதர் கூறுவதை வைத்துக் கொண்டு ஆப்தனை நாம் இனங்கண்டு கொள்ள முடியாது. கூடவே அவனது புலமைத்துவமும், நேர்மையும், கடந்த கால அனுபவங்களால் நிறுவப்பட்டிருத்தல் வேண்டும்.

கடந்தகால அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு ஒரு ஆப்தனின் தகுதியை எம்மால் மதிப்பிட முடியவில்லையெனில் வேறு எவ்வழிமுறைகளால் இப்பிரச்சனைக்குத் தீர்வு காணமுடியும்? நியாய மஞ்சரி பின்வரும் முறையில் மேற்படிப் பிரச்சினைக்குத் தீர்வுகாணுகிறது$_{12}$. அதாவது ஒருவன் புலமைத் துவம் இல்லாதவனாயினும், அவனது கருத்துக்களை ஏற்றுக் கொள்ள முடியாதிருப்பதற்குரிய நியாயங்கள் இல்லாதவிடத்து அவனை ஆப்தனாகவே கொள்ள வேண்டும். சைவ சித்தாந்தத் திற்கும் இந்நிலைப்பாடு உடன்பாடானதே. நையாயிகர்களையும் மீமாம்சகர்களையும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்பதில்லையெனினும், அவர்கள் கூறும் சில கருத்துக்கள் சைவசித்தாந்தத்திற்கும் உடன்பாடானதேயென சிவஞானபாடியும் குறிப்பிடுகிறது$_{13}$. தன் சமயத்தைப் பின்பற்றாதோர் கூற்றும், அதன் நம்பகத்தன்மை பற்றிய ஐயுறவு இல்லாதவிடத்து ஆப்த வாக்கியமாகவே கருதப்பட வேண்டுமென்பது இத்தால் பெறப்படும்.

பாரம்பரிய ஐரோப்பிய அளவையியல் அதிகாரத்தை ஓர் போலியாகவே குறிப்பிட்டாலும், இந்தியமரபில் அதிகாரம் மூலம் தரப்படும் அறிவு எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் போலியாகுமென்று கூறமுடியாது. முதியோர் கூற்றெனவும் பெரும்பாலானோர்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதென்றும் கூறப்படும் கருத்துக்களை நிராகரிப்பது போலியாகலாம். தின்னாகர் இதனை உலகவிருத்தம் முதலான பக்கப் போலியினுள் உள்ளடக்குவர்$_{14}$. ஆனால் புலமைத்துவமுடையோர் என்ற மதிப்பு பெற்றவர்கள் கூற்று போலியாகமாட்டாது. X என்பவர்

Y உண்மையானதெனக் கூறுகின்றார். எனவே, Y உண்மை யாகும் என்ற வாதம் வலிதற்றதொரு அனுமானமே. ஆனால் தன்னாய்வுத்துறையில் மிகுந்த புலமைபெற்ற X என்பவர் Y உண்மையாகுமெனக் கூறுகின்றார். எனவே Y உண்மையாகு மென்பது உய்த்தறி தர்க்கத்தின்படி வலிதற்றவாதமாயினும் ஏற்புடை முடிபாகவே இருக்குமென வெஸ்லி சல்மன் குறிப்பி டுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

கிக்ஸ் (Kicks) என்பவரின் அபிப்பிராயப்படி சுருதி சாதாரண வழிமுறைகளால் வெளிப்படுத்தப்படுவதில்லை. பக்குவமுடைய மனிதர்க்கு இறைவனால் போதிக்கப்படும் உண்மைகளே அவையாகும்[14]. அல்ஸ்ரன் (Alston) என்பாரும் இறைவனால் மனிதர்க்குப் போதிக்கப்படும் போதனையாகவே சுருதி வெளிப்படுகிறதென வரைவிலக்கணப்படுத்துகிறார்[15]. இவ்விருவருடைய அபிப்பிராயப்படி சுருதியும், சுருதி வெளிப் படுத்தப்படும் முறையும் முக்கியமானது.

வெளிப்படுத்தப்பட்டதெதுவோ அதுவே சுருதி.இது வாக்கிய வடிவிலமைந்திருக்கும். குறிப்பிட்ட சில காரணங்களுக்காக குறிப்பிட்டதொரு மனிதன் இறைவனால் தெரிவு செய்யப்படுகிறான். இறைவனால் தெரிவு செய்யப்பட்டவன் அறிவிலும் ஒழுக்கத்திலும் உயர்தரமுடையவனாய் இருத்தல் வேண்டும் என்ற நியதியில்லை. இறைவனது போதனையால் அவனது அறிவும் ஒழுக்கமும் தரமுயர்த்தப்படலாம்.

சுருதியாக வெளிப்படுத்தப்படுபவை இயைபு, புதுமை, புலமைத்துவம் வாய்ந்த கூற்றுக்களாயிருக்குமென கிரியண்ணா குறிப்பிடுவார். பிரசித்தம், பொதுமைப்பாடு, விடய இயல்பு, பயன்பாடுடமை என்பனவும் இதன் குணாதிசயங்களாகுமென ஜெந்தபட்டர் குறிப்பிடுவர். சுருதிவாக்கியத்துக்கும் நியாயத்துக்கு மிடையிலான தொடர்பு யாதென்பது சப்தப்பிரமாணத்தைப் பொறுத்தவரை மிக முக்கிய பிரச்சனையாகும்.

அத்வைத வேதாந்தத்தில் சுருதிக்கும் நியாயத்துக்கு மிடையிலான தொடர்பு பற்றி மிகத் தெளிவான குறிப்புக்கள்

காணப்படுகின்றன. நெருப்பு குளிர்மையானதென்றோ சூரியன் வெளிச்சத்தை தரவில்லையென்றோ நூற்றுக் கணக்கான சுருதிகள் குறிப்பிடினும் அவற்றை எம்மால் ஏற்க முடியாதென சங்கரர் ஓரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறார். மாண்டூக்கிய காரிகையின் (சங்கர) பாடியத்தில் பிமத்தின் இயல்பு நியாயத்தால் அறியப்படு மென ஒரு குறிப்பு காணப்படுகிறது.

சுருதிக்கும் நியாயத்திற்குமிடையிலான தொடர்பு பற்றி நையாயிகரும் ஆராய்ந்துள்ளனர்[7]. இவர்களுடைய விளக்கம் அத்வைத வேதாந்த நிலைப்பாட்டை ஒத்ததாகக் காணப்படுகிறது. சுருதியினால் கூறப்பட்டவற்றை விளங்கிக் கொள்வதற்கு ஒருவர் நியாயத்தைப் பயன்படுத்தலாம். ஆனால் இரு சுருதி வாக்கியங்கள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பாடுடையனவாயிருக்கும் சந்தர்ப்பத்தில் நியாயத்தைப் பயன்படுத்த முடியாது. உதாரணமாக வேதங்களில் "சூரிய உதயத்துக்கு முன்பாகவே பலியிடல் வேண்டும்". "சூரிய உதயத்துக்கு பின்பாகவே பலியிடல் வேண்டும்" என்ற இரு வாக்கியங்கள் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய முரண்கூற்றுக்கள் காணப்படு மிடத்து வழிபடுவோன் தனக்கு வசதியாக ஒன்றில், சூரிய உதயத்துக்கு முன் அல்லது பின்பலியிடலாம் என்ற அடிப்படையில் விளக்குதல் வேண்டும். அதாவது சுருதி வாக்கியங்களை தம்மில்முரணில்லாது ஒன்றுடன் ஒன்று இயைபுபடுமாறு விளக்குவதற்கே நியாயத்தைப் பயன் படுத்தல் வேண்டுமென்பது நையாயிகரின் நிலைப்பாடு.

நையாயிகரின் நிலைப்பாட்டினை ஒத்ததாகவே சைவசித் தாந்திகளின் நிலைப்பாடும் உள்ளது. ஆகமங்கள் தம்முள் மாறுபடுவன என்றும், ஆகமங்களிற்கும் வேதங்களுக்குமிடையில் மாறுபாடுள்ளது என்றும் சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றுக் கொள் கின்றனர். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப்படி இச்சுருதிவாக்கியங் களுக்கிடையிலான வேறுபாட்டை நீக்கிச் சரியான பொருள் கொள்வதற்கு நியாயம் பயன்படுத்தப்படலாம்.

ஆகமங்களில் பொதுவியல்பு உணர்த்துவன, சிறப்பியல்பு உணர்த்துவன என இருவகையுண்டு. சர்வஞானோத்திரம் முதலியன சிறப்பியல்பு உணர்த்தும் ஆகமங்களாகும். இதனால்

அவற்றின் போதனைகள் பூரண உண்மையென சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக் கொள்கிறது. பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம் மதங்கம் முதலியன பொதுவியல்புணர்த்தும் ஆகமங்களாகும். எனவே இவ்வாகம வாக்கியங்களுக்கு சர்வ ஞானோத்திரம் முதலிய வற்றின் பொருளுக்கேற்பவே பொருள் கொள்ளல் வேண்டு மென்றும், மறுதலையாகப் பொருள் கொள்ளக் கூடாது என்றும் சிவஞானமுனிவர் குறிப்பிடுகிறார். இதைப் போலவே வேதம் பொது என்றும், ஆகமம் சிறப்பென்றும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக் கொள்கிறது. எனவே இயைபின்மை காணப்படுமிடத்து ஆகமப் பொருளுக்கேற்பவே வேதத்துக்கு பொருள் கொள்ள வேண்டுமென சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். இது பற்றிப் பாடியத்தில் சிவஞான முனிவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். இவ்வாறு சுருதி வாக்கியங்களுக்கிடையிலான மாறுபாட்டைத் தீர்க்கும் கருவியாக நியாயம் பயன்படுத்தப்படலாமென்பது சைவசித்தாந்திகளது நிலைப்பாடாகும்.

6. முறையியல் உத்திகள்

அறிவாராய்ச்சியியலோ அன்றி முறையியலாய்வுகளோ சைவசித்தாந்திகளால் ஒழுங்குபடுத்தி அமைக்கப்பட்டதொரு திட்டமாகத் (System) தரப்படவில்லை. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கத்தில் வருகின்ற 14 செய்யுள்களும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கு ஏற்புடையதாயிருக்கின்ற அறிவாராய்ச்சியியல் கருத்துக்களைச் சுருக்கமாகக் கூறுகின்றன. இச்செய்யுள்களில், காட்சி, அனுமானம், ஆப்த வாக்கியம் என்ற அறிவின் வாயில்கள் பற்றியே பிரதானமாக எடுத்துக் கூறப்படுகிறது. இது தவிர, சிவாக்கிர யோகிகளின் சிவநெறிப் பிரகாசத்தில் ஓரிரு செய்யுள்களிலும் அறிவாராய்ச்சியியல் கருத்துக்கள் காணப்படுகின்றன. வடமொழி நூல்களில் பௌஷ்கரத்தின் பிரமாண படலமும், சிவாக்கிர யோகிகளின் சைவபரிபாசையின் முதலாம் அத்தியாயமும் அறிவாராய்ச்சியியலுக்கென ஒதுக்கப்பட்டுள்ளன. எனினும் சைவசித்தாந்த முறையியல் ஆய்வுகள் மேற்படி நூல்களில் எவ்விடத்தும் காணப்படவில்லை.

அறிவாராய்ச்சியியலின் ஓர் அங்கமாகவே முறையிய லாய்வுகள் உள. அறிவைப் பெறும் வாயில்கள் தொடர்பான ஆய்வுகள் எத்துணை முக்கியத்துவம் பெறுகிறதோ அத்துணை முக்கியத்துவத்தை முறையியலும் பெறுகிறது. பெறப்பட்டதொரு ஆய்வுத் தொகுதி ஏற்புடையதோவென நிர்ணயிப்பதற்கும், நிர்ணயிக்கப்பட்ட அறிவின் நிறுவலுக்கும் முறையியலாய்வுகள் இன்றி யமையாதன. மிகப்பரந்ததொரு கருத்தில் முறையியலானது அறிவாராய்ச்சி யியலின் ஓரம்சமாகக் கருதப்படுகிறது. மெய்யியல் ஆய்வுகளில் இப்பதம் பற்றிய விழிப்புணர்வு உணரப்படாமை காரணமாக அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிப் பேசும் பெரும்பாலான நூல்களில் முறையியல் பற்றிய குறிப்புகள் இடம்பெறாது போவதுண்டு.

சைவசித்தாந்த முறையியல் பற்றிய ஆய்வுகள் தொடர்பாக மூல நூல்களில் எதுவும் குறிப்பிடாத போதும் உரையாசிரி யர்களுடைய விளக்கங்களில் இதனைக் காணக்கூடியதா யிருக்கிறது. இவ்வகையில் சிவஞான சுவாமிகள் சிவஞானபோதத் திற்கு எழுதிய உரைகளிலிருந்தே சைவசித்தாந்தத்திற்கு ஏற்புடையதாயிருக்கும் முறையியலை நாம் கட்டியமைக்க வேண்டும். சிவஞானசுவாமிகளின் பிரதான நோக்கம்,

1. சிவஞானபோதத்துக்கு உரை காண்பதுவும்,
2. அதேவேளை சைவசித்தாந்தத்துக்கு ஏற்புடையதாயிருக்காத பரசமய கருத்துக்களைக் கண்டிப்பதுவும்,
3. வேறு உரையாசிரியர்களால் தவறாகப் பொருள் கொள்ளப்பட்ட சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளிற்கு சரியான விளக்கம் தருவதுமாகும்.

வேதத்தின் சாரம் சைவசித்தாந்தம் என்பதும், சைவசித் தாந்தம் முடிந்த முடிவு என்றுங் குறிப்பிட்டுச் சொல்கின்ற சிவஞான சுவாமிகள், சிவஞான பாடியத்தில் சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்கள் ஏனைய தரிசனக் கருத்துக்க ளிலிருந்து மேலானது என்று எடுத்துக் காட்ட முயல்வதையும் உரையாசிரியர்களில் காணப்படும் குறைபாடுகளைச் சுட்டிக்காட்ட விளைவதையும் காணலாம்[1].

சிவஞானசுவாமிகளின் இம்முயற்சி முறையியலடிப் படைகளை ஆதாரமாகக் கொண்டே செயல்படுகிறதென்பதை சிவஞானபாடியம் உணர்த்துகிறது. முறையியற் தத்துவங்களுடன் இலக்கணம் முதலான பிற உத்திகளும் இவரால் பயன்படுத்தப் படுகின்றது. இலக்கணமே ஒரு முறையியற் தத்துவமாகப் பயன்படுவதை சிவஞான போதத்துக்கான உரைகளில் காணலாம். நன்நூலில் ஆரம்ப சூத்திரங்களில் பவணந்தி முனிவர் குறிப்பிட்டு சொல்கின்ற பொருள்கொள் உத்தி முறைகள், இலக்கணம், உவமான உவமேயம், உவமை என்பனவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டு பொருள் கொள்ளுதல் வேண்டுமென சிவஞானபாடியம் குறிப்பிடுகிறது[2].

சிவஞான சுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி சைவசித்தாந்த முறையியலானது, இந்திய மரபில் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட தருக்கத்தையும் நியாயங்களையும் உள்ளடக்கியது. "நையாயிக நூலிற் கூறப்படும் தருக்கமும், மீமாம்சை நூலிற் கூறப்படும் நியாயங்களும் எல்லா நூல்களுக்கும் உபகாரமாகுமென" சிவஞானசுவாமிகள் கூறுவது அவதானிக்கத்தக்கது[3].

சைவசித்தாந்த முறையியற் தத்துவங்களில் முதலாவதாக குறிப்பிடத்தக்கது. பொதுவும் சிறப்பும் என்ற தத்துவமாகும். சிவஞானபாடியத்தின் பல இடங்களிலும் பல்வேறு சந்தர்ப்பங் களிலும் தரிசனங்களின் கருத்து முரண்பாடு, உரையாசி ரியர்களின் கருத்து முரண்பாடு என்பனவற்றைத் தீர்ப்பதற்கு இத்தத்துவம் பயன்படுகிறது.

பொதுவியல்பு சிறப்பியல்பு பற்றிய இவ்விளக்கம் பௌதீகவதீகப் பொருள் கொள்ளியல் தொடர்பாகப் பயன் படுத்தப்படுமொன்றாகும். அறிவெனத் தரப்படும் கோட்பா டொன்றின் பொதுவான கருத்துக்கள் யாவை? சிறப்பான கருத்துக்கள் யாவை? எனப் பிரித்தறிவதற்கும், பௌதீகவதீகச் சிந்தனையில் எல்லோருக்குமுரியது, சித்தாந்திகளுக்கேயுரிய சிறப்பியல்பு ஆகியவற்றைப் பிரித்தறிவதற்கும் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற முறையியற் தத்துவம் பயன்படுத்தப்படுகிறது. பொது வியல்பு உணர்த்தும் நூல்கள் பொதுவென்றும் சிறப்பியல்

புணர்த்தும் நூல்கள் சிறப்பு என்றும் கூறுகின்ற சிவஞான சுவாமிகள் ஆகமங்களுக்கிடையே எழுகின்ற கருத்து வேறுபாடு களைத் தீர்ப்பதற்கும் இத்தத்துவத்தைப் பயன்படுத்துகிறார். ஆகமங்கள் அனைத்தும் ஒரேகாலப்பகுதியில் எழுந்தவையல்ல. பல்வேறு காலங்களில் அவ்வக்காலச் சித்தாந்திகளால் எதிர் நோக்கப்பட்ட பிரச்சனைகளுக்கான தீர்வை ஆகமங்கள் உள்ளடக்கியுள்ளன. இதன்காரணமாக 28 சிவாகமங்களும் 207 உபா கமங்களும் தொகுக்கப்பட்டபோது அவற்றிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் இருப்பது உணரப்பட்டது[4].

சிவஞான சுவாமிகள் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற இத்தத்துவத்தைப் பயன்படுத்தி ஆகமங்களிற்கிடையிலான முரண்பாட்டைத் தீர்க்கிறார். பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் முதலிய சிவாகமங்கள் பௌத்தத்தின் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுதலின் அவை பொதுவென்றும், சர்வஞானோத்தரம் முதலிய சிவாகமங்கள் முத்தியில் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுதலின் சிறப்பு அல்லது உண்மை என்றும் கூறுகிறார். இதற்கேற்ப ஆகமங்களுக்கிடையிலான கருத்து வேறுபாடுகள் தீர்க்கப்படுமென எடுத்துக் காட்டப்படுகிறது. இதனால் பௌஷ்கரம் முதலியவற்றின் பொருளுக்கேற்ப சர்வஞானோத்திரம் முதலியவற்றிற்குப் பொருளுரைக்காது சர்வஞானோத்திரம் முதலியவற்றின் பொருளிற்கேற்பவே பௌஷ்கரம் முதலியவற்றுக்கு பொருள் கொள்வார் திருவருள் கிடைத்த நுண்ணறிவினோர் எனச் சிவஞானசுவாமிகள் குறிப்பிடுகின்றார் .

இதே தத்துவம் வேதங்களுக்கும் ஆகமங்களுக்குமி டையிலான கருத்து முரண்பாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கும், புராணங் களுக்கிடையிலான கருத்து முரண்பாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கும் பயன்படுத்தல் வேண்டுமென்பது சைவசித்தாந்தத்தின் நிலைப்பாடு. உபநிடதங்களும் கருத்து வேறுபாடுகளுடன் கூடியன. இவற்றில் பொதுநிலைக்குரிய உபநிடதங்கள், சிறப்பு நிலைக்குரிய உபநிடதங்கள் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற நிலைக்குரிய உபநிடதங்கள் என்ற பாகுபாடு உளது. இதன்படி அதர்வசிரசு சுவேதாச்சுவரம், கைவல்லியம் ஆகிய உபநிடதங்கள் சிறப்பு

உபநிடதங்களாகும். கபாலம் முதலிய உபநிட தங்கள் பொது, சாந்தோக்கிய உபநிடதம் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற பிரிவிலடங்கும். இதே போல ஆகமங்களுக்கி டையிலான கருத்து வேறுபாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கு வேதம் பொதுவென்றும், ஆகமம் சிறப்பென்றும் பாகுபடுத்தப்படுகிறது. அதேபோல் பதினெண்புராணங்களுக்கிடையே காணப்படும் வேறுபாடும் இப்பாகுபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டே தீர்க்கப்பட வேண்டுமென்று குறிப்பிடப்படுகிறது.

இதே போல சைவ சித்தாந்த சாத்திரங்களுக்கிடையிலான பொருள் வேறுபாடும் பொதுவும் சிறப்புமென்ற இத்தத்துவத்தால் தீர்க்கப்படுகிறது. இவ்வாறு பொது, சிறப்பு என்ற தத்துவத்தின் முக்கியத்துவத்தை எடுத்துக் காட்டி "பொதுவியல்பு" அளவை முகத்தாலும் இலக்கண முகத்தாலும் கூறப்பட்டு கேட்டல், சிந்தித்தல் எனும் இரு திறத்தால் உணரப்படுமென்றும், சிறப்பியல்பு சாதனமுகத்தாலும் பயன்முகத்தாலும் கூறப்பட்டு கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை என்னும் நான்கு வகையான் உணரப்படுமென்றும் சிவஞானசுவாமிகள் விளக்குகிறார். இத்தத்துவம் சைவசிந்தாந்தக் கருத்துக்களை முன்னோடு பின் முரணாகாமல் பொருள் கொள்வதற்கு அவசியமானதென்பது இவரது நிலைப்பாடு **"பொதுவிதி ஆயிரம் கூறினும் விதந்தெடுத்தோதும் சிறப்புவிதி ஒன்றானே விலக்கப்பட்டு அஃது ஒழித்தவற்றின் மேற்சொல்லுதல் நியாயம்"** என்றும்,பொருள்கள் முரணியவழி வலியவற்றின் வற்றான் மெலியவை கண்டிக்கப்படும்"[6] என்றும் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற தத்துவத்தால் முரணாகாது பொருள் கொள்வது பற்றி விளக்கப்படுகிறது.

பொதுவும் சிறப்பும் வெவ்வேறு இயல்புகளென்பது சித்தாந்தம் கூறும் உண்மை. இவ்வேறுபாடு உணரப்படாததே அகச் சமயவாதிகளின் வேறுபாட்டிற்குக் காரணம். வெவ்வேறு நூல்களிலும் மாறுகொண்டு கூறப்படும் பொருளை அம்மாறுபாடு நீக்கிப் பொருள் ஒற்றுமையை உணர்த்துவதற்கு இத்தத்துவம் இன்றியமையாதென்பது சிவஞானசுவாமிகளின் நிலைப்பாடு. எவ்வாறு பொதுவும் சிறப்பும் என்ற தத்துவம் ஒரு முறையியற்

கோட்பாடாக சிவஞானசுவாமிகளால் அவரது பாடியத்தில் விருத்தி செய்யப்பட்டதோ அதுபோலவே உண்மைப் பொருள் காண்பதற்கான பிற உத்திகளும், நியாயங்களும் அவரால் பயன்படுத்தப்பட்டன. இப் பயன்பாட்டை ஆதாரமாகக் கொண்டு சைவசித்தாந்த முறையியலின் ஒரு பகுதியை நாம் விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலில் காரண காரியத் தொடர்பு பிறிதொரு முறையியற் தத்துவமாகப் பயன்படுத்தப் படுகிறது. இந்திய மரபில் இக்காரணக் கொள்கை பலவாறாக விளக்கப்பட்டுள்ளது. பௌத்தருடைய காரணக் கொள்கை கணபங்கவாதம் எனப்படும். சாங்கியரும் சைவசித்தாந்திகளும் சத்காரிய வாதத்தை ஏற்பர். இவர்களிரு பகுதியினரும் சத்காரிய வாதிகளேயாயினும், நிமித்த காரணம் சைவசித்தாந்திகளால் மட்டுமே அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளது. அதேபோல அசத்காரிய வாதமும் இந்திய மரபில் அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளது. வைசேடிகர் அசத்காரியவாதிகளாவர். காரண காரியத் தொடர்பானது உள் பொருளியலாய்வுத் தத்துவமாக பயன்படுத்தப்படுவதை சிவஞான பாடியத்தில் அவதானிக்கலாம்.[7] **"காரியப் பிரபஞ்சம் சடமாதலாலும் சேதனப் பிரபஞ்சம் அவிச்சையாற் கட்டுற்று சுட்டுணர்விற்றாய் நிற்றலாலும் இவற்றைத் தொழிற்படுத்துவதற்கு வேறாகிய முதற்கடவுள் (காரணம்) உண்டென்பது பெறப்படும்".**

அறிவாராய்ச்சியியலுக்குரிய முறையியற் தத்துவமாக காரணகாரியத் தொடர்பு இருப்பதை, அறிவின் வாயில்களி லொன்றான அனுமானம் காரணத் தொடர்பு மீது கட்டியமைக்கப் படுவதில் இருந்தும் நாமறியலாம். காரணத் தொடர்பில்லாத போது அனுமானம் என்ற முறையே இல்லாது போய்விடும். இது சைவசிந்தாந்திகளுக்கு மட்டுமல்ல, அநுமானத்தை ஓர் அறிவின் வாயிலாய் ஏற்றுக் கொள்ளும் அனைத்து இந்திய தரிசனங்களுக்கும் பொருந்தும்.

உலகம் செய்வோனை உடைத்துஉள்ளதாய் காரியப் படுத்தலின் யாது யாது உளதாய் காரியப்படுகிறதோ அது செய்வோனை உடைத்து குடம் போல.

என்ற உடன்பாட்டனுமான வாக்கியம் காரணகாரியத் தொடர்பிலேயே சாத்தியமாகிறது

இவை தவிர பிரதிசங்கிதை முறை - ஒரு விடயத்தையே வெவ்வேறாக வகுத்துக் கூறுதல், மாகௌளக முறை - வேறு வேறு வகுக்கப்பட்ட பல வற்றைத் திரட்டி கூறுதல் என்ற இரண்டு உத்திகள் பற்றியும் சிவஞான முனிவர் குறிப்பிடுகிறார். ஆகமங்கள், சார்பு நூல்கள் ஆகியவற்றில் கூறப்பட்ட சைவசித்தாந்த தத்துவங்கள் அனைத்தையும் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட ஒரே கொள்கையாக அமைப்பதற்கு இம்முறைகள் பயன்படுத்தப் படுமென்பது இவர் கருத்து$_9$. தற்கால முறையியலின் பரிபாசையிற் கூறுவதாயின் பகுப்பாய்வும், தொகுப்பாய்வுமென இவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

வேதங்கள், ஆகமங்கள், மற்றும் சார்பு நூல்கள் என்பவற்றில் வெவ்வேறாக கூறப்படும் சமய உண்மைகள் சைவசித்தாந் தத்தையே நிலைநிறுத்துகிற தென்பதற்கு தூலாருந்ததி நியாயம் என்றதொரு உத்தி முறையும் பயன்படுத்தப்படுகிறது. அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பாக தூலாருந்ததி நியாயத்தின் முக்கியத்துவம் பின்வரும் உதாரணத்தால் எடுத்துக் காட்டப்படலாம்.

ஞானபாதமாவது பொருட்தன்மையை உணர்த்துவதால் அது பலதிறப்படல் பொருந்தாதென்றும், ஆகமங்களில் பல்வகையாக கூறப்பட்டது, தூலாருந்ததி முறை பற்றி கூறப்பட்ட தேயன்றி மாறுகோளல்ல என வகுத்துணரல் வேண்டும். ஆன்மாக்களின் மலபரிபாக தாரதம்மியத்துக்கேற்ப தூலாருந்ததி முறைத்தாக உணர்த்தல் மரபெனக்" கூறி இந்நியாயத்தின் முக்கியத்துவம் உணர்த்தப்படுகிறது$_{10}$.

ஆகமங்கள் சூத்திரவடிவிலிருப்பதால் பொருளுக்கேற்ப சொல்லை மாற்றிப் பொருள் கொள்ள வேண்டுமென்ற பிறிதொரு உத்தியும் பின்பற்றப்படுகிறது. சிவஞானமுனிவர் மட்டுமல்ல, ஞானப்பிரகாசரும் கூட இவ்வுத்தியை பயன்படுத்தி யுள்ளார். சித்தியார் 9ம் சூத்திரத்தில் உமாபதி சிவாச்சாரியார்

கூறும் கருத்தொன்றுக்கு வாக்கியமிருந்தபடியே பொருள் கொள்ளல் பொருந்தாது எனக் கூறி சைவசித்தாந்தம் ஏற்கும் உண்மைக்கேற்ப சொல் மாற்றிப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டு மென ஞானப்பிரகாச முனிவர் குறிப்பிடுவது மனங் கொள்ளத் தக்கது$_{11}$.

வலியவற்றால் மெலியவை கண்டிக்கப்பட்டு முரண்பாடு தீர்க்கப்படுமென்றும், மாறுகோளில் கூற்றுக்கள் எல்லாம் பிரமாணமேயாகும் என்றும் சிவஞான சுவாமிகள் கூறுவதும் சைவசித்தாந்த முறையில் உத்திகளேயாகும். இதனாற் போலும் வேத உபநிடதங்கள், பிரம்ம சூத்திரம் என்பனவற்றுக்கு மாறு கோளில்லா வழி உரைகண்டு அவற்றை சைவசித்தாந்த ஆளுகைப் பரப்பினுள் உள்ளடக்க சித்தாந்திகள் முயலுகின்றனர். பிரமே சூத்திரத்திற்கு சங்கரர் அத்வைத நிலைப்பாட்டிலும் இராமானுசர் விசிட்டாத்வைத நிலைப்பாட்டிலும் உரைசெய்ய அதே நூலினை நீலகண்டர் சைவசித்தாந்த பரமாய் விளங்கு கிறார்.

பொருள் (அர்த்தம்) முரண்பாடு ஏற்படும்போது, அம்முரண்பாட்டைத் தீர்ப்பதற்கு இலக்கணத்தால் இலக்கியத்தை அறிவது என்ற பிறிதொரு உத்திமுறையும் சித்தாந்திகளால் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இலக்கணத்தாலும் இலக்கியத்தாலும் பொருள் அறியப்படுவது பற்றி சிவஞானபாடியம் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது.

"யாண்டும் பொதுவகையான் உணர்ந்து சிறப்பு வகையாலுணராததற்கே இலக்கணம் கூறப்படும், பொது வகையான் உணராக்கால் இலக்கணத்தை அவாவுமாறில்லை. சிறப்பு வகையாலுணர்ந்த வழி இலக்கணத்தாற் பயனில்லை. இலக்கணமும், இலக்கியமும் பொதுவியல்பு சிறப்பியல்பு என இரண்டு வகைப்படும். முகிற்படலத்தில் மறைந்து சிறிதே தோன்றும் இரண்டாம் நாளைப் பிறையைக் காணலுறுவார்க்கு நுனிக் கொம்பின் கண்ணது திங்கள் என்றல் பொதுவியல்பு. ஆண்டு உற்ற நோக்கிய வழி பேரொளியால் தண்ணென்ற கிரணங்களையுடையது திங்கள் எனக் கூறுவது சிறப்பியல்பென"

தூலாருந்ததி நியாயத்திற்குரிய அடிப்படையில் இலக்கணத்தாலும் பொருளறிதல் வேண்டுமென எடுத்துக் காட்டுகிறார்[12].

இவை தவிர, வரைவிலக்கணத்தினூடாக மேலதிக விளக்கங்களைப் பெறுதல், தொடர் நியாய முறையைப் பயன்படுத்தல் என்பனவும் சைவசித்தாந்திகளால் பயன்படுத்தப்படுகிற முறையியற் தத்துவங்களாகும். இத்தத்துவங்களின் பயன்பாட்டின் பொழுது இலக்கண நூல்களிற் குறிப்பிடப்படும் மாட்டெறிதல், இரட்டுறமொழிதல் முதலான தந்திர உத்திகள் கைக்கொள்ளப் படுகின்றன. உதாரணமாக, சிவஞானபோதச் செய்யுள் வைப்புமுறை, தொடர் நியாய முறையினால் நியாயப்படுத்தப் படுகிறது. பன்னிரண்டு சூத்திரங்களைக் கொண்ட இந்நூல் அதிகாரத்திற்கு ஆறு சூத்திரங்களைக் கொண்ட இரண்டு பகுதிகளாகப் பிரிக்கப்பட்டு அவற்றில் மும்மூன்று சூத்திரங்களைக் கொண்ட பிரமாணவியல், இலக்கணவியல், சாதனவியல், பயனியல் என்ற நான்கு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்படுகிறது. சூத்திரங்களும் அதிகரணங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. இப்பிரிப்பு முறை நூலியைபு, அதிகாரவியைபு, ஒத்தியைபு, பதவியைபு, அதிகரணவியைபு என்ற ஐவகையியைபு கொண்டதாகக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் சிவஞான போதத்தின் பொருட் போதனை தொடர்நியாய முறையிலமைந்த முற்றோறுமை கொண்டதாக எடுத்துக் காட்டப்படுகிறது. தொடர்நியாய முறையிலமைந்த சூத்திரங்களும், அச்சூத்திரங்களின் அதிகரணங் களும் உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்படும் பொழுது மாட்டெறிதல், இரட்டுற மொழிதல் முதலான உத்திகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. உதாரணமாக, சிவஞானபோதத்தின் இரண்டாம் சூத்திரத்தின் முதலதிகரணமான "அவையே தானேயாய்" என்பதற்கு "அவையேயாய்த்தானேயாய், அவையே தானேயாய்" என இரட்டுற மொழிதல் மூலம் வருவித்து உரைக்கப்படுகிறது. இதேபோல ஒன்பதாம் சூத்திரத்தின் மூன்றாம் அதிகரண விளக்கத்தை சிவஞானசுவாமிகள் மாட்டெறிதல் உத்தி மூலம் தருவதையும் இங்கு குறிப்பிடலாம்.

பகுதி 1

1. தீகநிக்காய முதலிய பாளி இலக்கியங்களில் இத்தகைய விவாதங்களைக் கண்டு கொள்ளலாம்.
2. Matilal B. K. (1986) Perception; An Eassay on classical Indian Theories of Knowledge, Clarendon Press Oxford, P. 27.
3. சிவஞான முனிவர்,சிவஞானபாடியம் - சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம் (1952) தென்னிந்தியா பக்கம் - 10.
4. Matilal B. K. Op. cit., 29
5. சங்கர பண்டிதர், சைவப் பிரகாசனம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் (1952) சென்னை, பக்கம் - 62 63

பகுதி 2

1. Nyaya sutras with Vatsyayana Bhasya (ed) Ganganahtha Jha (**1939**)
2. Uddyotakara, Nyaya Varttika in the Encyclopedia of Indian Philoso phies (ed) Karl H. Potter, 1977) P. **319 - 320**
3. Prasastapada, Padarthadharmasamgraha, Ibid, P. 293.
4. சிவஞானசுவாமிகள், சிவஞானசித்தியார் **அறுவருரை (1888), பக். 128**
5. சிவாக்கிரகயோகி, சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை, (1888) **பக்.–125**
6. சிவஞானசுவாமிகள், **"அங்ஙனமறிந்த பொருளை இஃதியாதோ வென ஒன்றிற் துணிவு பிறவாதாராயும் ஞானசக்தி ஐயமெனப் படும்"** எனக் குறிப்பிடுகிறார் பார்க்க. அறுவருரை, மே. கு. பக். 128
7. பௌஷ்கர ஆகமம், கொ. ஷண்முகசுந்தர முதலியார் பதிப்பு (1890) பக்கம் - 673.

பகுதி 3

1. See Russel B. On Appearance and Reality in the Problems of Philosophy (1927 edition) P. 9-25.
2. Monier Williams (1851), Dictionary, English and Sanskrit, P 582

3. மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள் (பதிப்பாசிரியர் வை. இரத்தினசபாபதி 1988) சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், பக்கம் - 105.
4. மே. கு. பக்கம் - 105
5. சிவாக்கிரயோகி, சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை மு. கு. பக்கம் - 125
6. மே. கு. பக்கம் - 147
7. Sivagra Yogin, Saiva Paribhasa (ed) R. Balasubramaniam and V. K. S. N. Ragavan (1982), University of Madras, P. 13 - 14
8. மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள் மு. கு. பக்கம் - 105
9. See R. Balasubramaniam, On the Nature and Evidence of Perception in the 'Indian Philosophical Annual Vol. 14, University of Madras.
10. அறுவகைத் தொடர்புகளாவன 1. சையோகம் 2. சையுத்த சமவாயம் 3. சையுத்த சமவேத சமவாயம் 4. சமவாயம் 5. சமவேத சமவாயம். 6. விஷேடண விஷேடிய பாவம்

பகுதி 4

1. பார்க்க, தின்னாகரின் பிரமாண சமுச்சயம்.
2. Prasastapada, Padarthadharma Samgrha (Tram, Ganaganatha Jha 1916) P 9.
3. "பொருளைப் பார்த்து உணரத்தக்க ஞானம் தன் பொருட்டாம். பிறர் பொருட்டனுமானம் பிறர் தெரியச் சொல்லல்" என அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் மிகத் தெளிவாகவே இருவகை அனுமானத்தின் இயல்பையும் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார்.
4. பாண்டிப் பெருமாளின் சிவஞானபோத விருத்தியில் வருகின்ற அனுமான விளக்கம், மணிமேகலையில் வருகின்ற தருக்கநூற் கருத்துக்களை ஒத்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. (பார்க்க சிவஞானபோதம் பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தி)
5. மதுரைச் சிவப்பிரகாசச் சுவாமிகள் "தருக்க பாஷை" என்ற நூலையும், சிவஞான சுவாமிகள் "அன்னம் பட்டரின் தருக்க சங்கிரகம்" என்ற நூலையும் சைவசித்தாந்த நூற் கல்விக்கு உபகாரமாக இயற்றினர். இவ்விரு நூல்களும் நியாய வைஷேசிக தரிசன நூல்களாகும்.
6. தின்னாகரின் பிரமாணசமுச்சயம்.
7. பௌஷ்கர ஆகமம், (ஷண்முக சுந்தர முதலியார் பதிப்பு 1890) பக். 698.

8. சிவஞான சித்தியார், சிவஞான சுவாமிகள் உரை (கைலாசபிள்ளை பதிப்பு) பக். 11
9. சங்கர பண்டிதர், சைவப்பிரகாசனம் (தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழக 1925ம் ஆண்டுப் பதிப்பு) பக். 15.
10. சிவஞான சித்தியார், அறுவருரை.

பகுதி 5

1. வேலுப்பிள்ளை வி. (1899) சித்தாந்த சைவ சங்கிரகம், விவேகானந்த யந்திரசாலை, யாழ்ப்பாணம் பக். 75.
2. Nyaya sutra with Vatsyayana Bhasya (ed. Ganganatha Jha 1939) Oriental Book Agency, Poona, P.29.
3. அன்னம் பட்டர், தருக்க சங்கிரகமும் நியாய போதினியும் (தெல்லிப்பழை சிவாநந்தையர் பதிப்பு 1910) பக். 52
4. சித்தகநாந்தகிரி, நியாயப் பிரகாசம் (பு. நாகரத்தினம் பதிப்பு 1907) பக். 811.
5. ஸ்ரீ விருத்திரத்நாவலி, (வி. கோவிந்தன் பதிப்பு 1902) பக். 65.
6. பௌஷ்கர ஆகமம் மு. கு. பக் 721.
7. சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை, மு. கு. பக். 229
8. சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை, மு. கு. பக். 227
9. Nyayasutra, op. cit., P 30
10. Montagu W. P. (1958) The Ways of knowing,George Allen and Unwin, London, P. 41 - 45.
11. சங்கர பண்டிதர், சைவப்பிரகாசனம், மு. கு. பக். 40 - 42
12. Jayanta Bhatta, Nyaya Manjari, P 33.
13. பார்க்க, தின்னாகரின் பிரமாண சமுச்சயம்.
14. Hick J (1979), Philosophy of Religion, Prentice - Hall, P 68 - 69
15. Alston W. P. (ed) (1963) Religion belief and Philosophical Thought, Harcourt, P 80.

பகுதி 6

1. சிவஞான பாடியத்தின் சைவாகமப் பிரமாணியம் என்ற பகுதியைப் பார்க்க.
2. சிவஞான சுவாமிகள், சிவஞானபாடியம், மு. கு. பக். 03
3. மே. கு. பக். 57
4. உதாரணமாக சுப்பிரபேதாகமம் பிரத்தியட்சம், அனுமானம், சப்தம், உவமானம், அர்த்தாபதி, அபாவம் என பிரமாணங்கள் ஏழென ஏற்றுக் கொள்ள, காமிகத்தின் பேதமான பௌஷ்கரம், முதல் மூன்று பிரமாணங்களை மட்டுமே ஏற்றுக் கொள்கிறது. (பார்க்க. சுப்பிர பேதாகமம் சிவசிருஷ்டிப் படலம், பௌஷ்கார ஆகமம் பிரமாணப் படலம்) அதே போல கிராணம், சுப்பிர பேதம்,காலோத்தரம் முதலிய ஆகமங்களில் தத்துவங்கள் 36 என கணக்கிடப்பட்டுள்ளது. ஆனால் மிருகேந்திரம் தத்துவங்கள் 39 என்கின்றது. ரௌவ ஆகமம் தத்துங்கள் 30 என்கின்றது. மேலும் 36 தத்துவங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடும் ஆகமங்கள் கூட அவை எவையெவை என்பதில் மாறுபட்ட கருத்தைத் தெரிவிக்கின்றன. பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள்கள் பற்றியும் ஆகமங்களுக் கிடையே கருத்து வேறுபாடுள்ளது. மிருகேந்திரம்,கிரணம் ஆகிய ஆகமங்கள் பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள் பற்றி மட்டுமே பேசுகின்றன. ஆனால் சர்வ ஞானோத்திர ஆகமம், சிவன், பதி, பசு பாசம் என நாற்பொருள் பற்றி குறிப்பிடுகின்றது. ரௌரவம் பதார்த்தங்கள் ஐந்தென்று கூறுகின்றது. ரௌரவம் ஏழு பதார்த்த நிருபணத்தைக் கொண்டது. மதங்க பரமேஸ்வர ஆகமத்தில் ஆறு பதார்த்தங்கள் நிறுவப்பட்டது. இவ்வாறு ஆகமங்களின் போதனைப் பொருளில் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது.
5. சிவஞான பாடியம் மு. கு. பக். 10
6. மே. கு. பக். 25
9. மே. கு. பக். 19
7. மே. கு. பக். 99
8. மே. கு. பக். 89
9. மே. கு. பக். 14

10. அருந்ததிமீனை அறியானுக்கு இஃது அருந்ததி மீனெனக் காட்டின் அது மிகவும் நுண்ணியதாகலின் காண்டல் அரிது. எனவே அதனுடன் தோன்றுவதோர் பெரு மீனைக் காட்டி, அதனை உற்று நோக்கி உணர்ந்ததன் பின் அருந்ததி மீன் அஃதென்று அதன் மருங்கே தோன்றா நின்றது பார் எனக்காட்டி உணர்த்துவது போலோர் முறையென சிவஞான சுவாமிகள் தூலாருந்ததி நியாயத்தை விளக்குகின்றார். (சிவஞான பாடியம், மே. கு. பக். 05)

11. சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம், ஒன்பதாம் சூத்திரம், ஞானப் பிரகாசர் உரை பக். 61

12. மு. கு. பக். 92